ANSTÖSSE

BERICHTE AUS DER ARBEIT DER EVANGELISCHEN AKADEMIE HOFGEISMAR

Nr. 5/6 Dezember 1960

EHE UND EHESCHEIDUNG

Tagung vom 15. bis 18. September 1960

I.

Die Scheidungszahlen[1] waren von 1880 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges mäßig, aber ständig gestiegen. Fielen anfänglich auf 100 000 Einwohner jährlich weniger als 10 Ehescheidungen, so waren es 1914 über 25. Nach dem Zusammenbruch 1918 stieg die Zahl sprunghaft auf über 60 und erreichte in den Jahren zwischen 1933 und dem Beginn des Zweiten Weltkrieges Spitzen bis zu 90. 1946 wurde der Höchststand mit mehr als 180 jährlich auf 100 000 Einwohner der Bundesrepublik Deutschland erreicht. Seitdem ist die Zahl auf 80 (1955) und weniger wieder abgefallen. Das hat die Hoffnung aufkommen lassen, daß die Ehen beständiger geworden sind; aber die Praxis der Eheberatungsstellen, der Ärzte und Seelsorger zeigt, daß die Krisen in den Ehen häufiger und schwieriger werden. Wenn gleichwohl die Ehepartner sich heute wieder seltener entschließen, ihre Ehen scheiden zu lassen, so scheint dies mit der Einsicht zusammenzuhängen, daß mit einer Verfehlung in der Ehe auch das eigene Leben und die Erfüllung des eigenen Selbst verfehlt wird, daß also andererseits die Erfüllung des Lebens in einer durch Krisen gehenden Ehe eher erreichbar ist, als wenn man die Ehe verläßt. Damit aber stellt sich die Frage, was denn eigentlich die Ehe ist, — was sie für die „Erfüllung" des Lebens bietet?

Die Ehe ist zugleich ein Lebensverhältnis für die in ihr lebenden Ehegatten, und sie ist ein Rechtsverhältnis. Aber das Recht gibt in keinem der bestehenden Gesetze eine Bestimmung oder Erläuterung dessen, was Ehe ist. Es scheint, als sei das Wesen der Ehe zunächst leichter von der Verletzung und Verfehlung als von der Erfüllung der Ehe her zu begreifen und zu verstehen. Die Scheidungsgerichte aber, sofern sie einem Scheidungsbegehren nicht stattgeben, sprechen nun vom Wesen der Ehe und verneinen es dann z. B., daß eine Verfehlung oder Zerrüttung der Ehe vorliegt; damit also stellen sie vor dem die Scheidung begehrenden Ehegatten und seinem Partner ein Bild von der Ehe als Maßstab auf, aus dem sie Anforderungen an Ehegesinnung und Ehefähigkeit der Ehegatten herleiten: Woher wird dieser Maßstab genommen? Wer berechtigt die Gerichte, einen solchen Maßstab aufzustellen und zur Grundlage ihrer Urteile zu machen? Wer gibt ihnen die Vollmacht, von dem Ehe-

[1] Statistik siehe in Wolf-Lüke-Hax „Scheidung und Scheidungsrecht", Tübingen, 1959.

gatten zur Erfüllung der Ehe gar eine Einschränkung, ja vielleicht eine Aufopferung der eigenen Selbsterfüllung auf sich zu nehmen?

In unserer Zeit geht deshalb die Frage um, ob der Ehestand ein ursprünglich menschlicher, nur persönlicher Sachverhalt ist, der nur persönlich von den Ehegatten her gedeutet und also rechtlich geregelt werden kann, oder ob es sich um eine Ordnung handelt, die die Eheleute umgreift. Das Wort „Ehe" läßt ja das alte deutsche „e" („eha, eva") fortleben, das ursprünglich „Recht" bedeutet, aber auch in unserem Eigenschaftswort „e-wig" wiederkehrt: Ewig ist, was unsere menschlichen Möglichkeiten in Raum und Zeit übersteigt. Ist die Ehe als Stand und Ordnung etwas, das uns derart übersteigt?

Früher sprach man von der „Standesheirat", d. h. man heiratete entsprechend seinem sozialen Stand, um in einer vorgeformten, verläßlichen Ordnung zu bleiben, die es einem abnahm, alle Lebensentscheidungen selbst treffen und durchstehen zu müssen. Die Liebesheirat glaubt, das hintansetzen zu müssen und den Partner nicht danach suchen zu dürfen, ob er sich (z. B. als Bauerntochter in den Hof) einfügt, sondern ob „Herz zu Herzen spricht": Der Stand der Ehe wird derart subjektiviert und intimisiert, legt aber auf solche Weise den Ehegatten alle Entscheidungen und Lebensvollzüge auf die eigenen Schultern. Er stellt hohe persönliche Anforderungen. Es wird von den Ehegatten oft nicht mehr gefragt, ob die Ehe gelingt und glückt, sondern ob der eine mit dem anderen glücklich wird. Vielleicht sind die Eheleute häufig genug überfordert, und es darf nicht wundernehmen, wenn sie Ansprüchen ausweichen und aus der Ehe ausbrechen. Die Frage nach dem, was dem Menschen in der Ehe möglich ist, wird also von hier aus ganz anders gestellt.

II.

Der Soziologe (Professor v. Oppen, Marburg/Lahn) weist mit Recht darauf hin, daß unsere heutige Eheform geschichtlich ganz jung und neu ist. Sie ist verständlich nur auf dem Hintergrund des Umbruchs, den das 19. und 20. Jahrhundert mit der Industrialisierung brachten, — einen Umbruch, der in seiner Tiefe und Vollständigkeit nur jenem vergleichbar ist, mit dem Nomaden-Völker sich zur Seßhaftigkeit gefunden haben. Bis in das 19. Jahrhundert sprach man grundsätzlich nicht von Familien, sondern vom „Haus": Das Haus schloß den Arbeitsort mit ein, die moderne Familie tut dieses grundsätzlich nicht. Das Haus aber ist Urbild der Ständischen Gesellschaft (so daß man im Staat vom Landes-„Vater" und von der Staatswirtschaft als einer „Ökonomie" = Hauswirtschaft spricht). Das Haus — und nicht das Individuum — ist die kleinste Einheit; es ist auf Dauer abgestellt, und zu heiraten bedeutet nicht, selbständig eine neue Familie zu gründen, sondern sich als neues Glied einer Kette einzufügen und in einen geschlossenen Lebenskreis zu treten. Das „Haus", und nicht der einzelne, ist Träger der sittlichen Verantwortung; das bedeutet zugleich, daß alles Leben öffentlich ist. Innerhalb des Hauses werden Bindungen zum Teil durch Eide geschaffen, und also wird das Haus um den Altar geschart. Derart ist das Leben im Grunde ungeschichtlich, aber real in einer bestehenden Ordnung verfaßt.

Das „Haus" und alle mit ihm gegebenen Ordnungen sind endgültig zerbrochen. Indem man den Arbeitsort aus dem Hause hinausverlegt hat, hat man eine „Kernspaltung der Gesellschaft mit Kettenreaktion" vorgenommen. Der Zerfall der alten Lebensformen hat sich aber auch daraus ergeben, daß die letzten Jahrhunderte mit ihrer Geldwirtschaft die Wahlfreiheit für den Erwerb von Lebensgütern und damit in menschliche Ordnungen die Bewegungsfreiheit gebracht haben. Die Welt ist nicht mehr nach dem Prinzip der auf Dauer bestehenden Ordnung, sondern nach dem Prinzip der Organisation eingerichtet: Daraus ergeben sich verschiedene Formen von Institutionen, und die moderne Organisation

jedenfalls ist mit sakraler Ordnung nicht mehr gleichzusetzen. Eine Organisation unterscheidet sich von einer Ordnung dadurch, daß sie jederzeit dem Menschen zur Verfügung steht und von ihm verändert werden kann, daß sie ihn nur stückweise beansprucht, und schließlich, daß sie ein rein weltliches Gebilde ist. Eine Kritik, in ihr sei man nicht geborgen wie in einer Ordnung, geht fehl; es kommt darauf an, die Prinzipien dieser Organisation zu verstehen. Dazu gehört, daß man sich des folgenden bewußt wird: Man ist der Organisation nicht mit Haut und Haar verschrieben; man muß vielmehr mit einem Bein außerhalb von ihr stehen, damit man zur sachlichen Entscheidung frei bleibt: Jede Hörigkeit wäre sachwidrig. Auch die Organisation fordert den Menschen als Person, aber nur zum Teil und läßt ihn im übrigen souverän. Freilich ist die Forderung an den Menschen nur eine sachliche: Das menschliche Verhalten wird durch die Sache bestimmt und durch die Leistung vermittelt; es geht um sachliche Bewährung.

Äußerlich entspricht die neuzeitliche Familie einer Organisation. Sie ist höchst veränderlich. Sie wird wirklich gegründet und scheint der menschlichen Verfügung voll offen zu liegen. Immer muß von den jungen Eheleuten etwas neu gewagt werden. In dieser jetzt geschichtlichen Form hat es Ehe noch nicht gegeben. Diese einmalige Situation ist in unserer Zeit sachgemäß und muß gelöst werden. Auch als Eheleute finden die Menschen sich in ständig wechselnden Situationen, die ständig denkend zu verarbeiten sind und aus denen sich immer etwas Werdendes ergibt: Die Fähigkeit, solche Situationen zu bewältigen, ist darum heute eine Frage der Bildung. Aber doch sind Familie und Ehe ihrem Wesen nach keine Organisationen dieser neuzeitlichen Prägung; denn in ihnen entscheidet nicht die Sachleistung, sondern ihr Thema ist die Person. Familie und Ehe sind Gefüge von Personen — nicht von Sachverhältnissen. Beide, vor allem aber die Ehe, verlangen den anderen um seines Daseins willen bedingungslos anzunehmen und zu bejahen und dies nicht von einer Leistung des anderen abhängig zu machen: Kein Ehepartner hat einen Anspruch darauf, daß der andere sich bewähre.

„Person-Verhältnis" bedeutet, daß zugleich Einheit und Distanz der Partner durchzuhalten ist; das geht nur in diesem scheinbaren Widerspruch. Ein solches Verhältnis hat die Tendenz zur Gleichrangigkeit der Partner. Diese Gleichrangigkeit intimisiert das Verhältnis und rückt darum der biblischen Wirklichkeit viel näher. Zugleich werden die äußeren Lebenskreise auf Distanz von Familie und Ehe gerückt (so daß sich beispielsweise Spannungen für das freie „nur in der Familie" zu verbringende Wochenende ergeben!). Im Person-Verhältnis spielt das Gespräch seine zentrale Rolle; die Aussprachefähigkeit der Partner ist deshalb als Grundlage unabdingbar. Aus dem allen ergibt sich, daß die rechtliche Struktur die Ehe nicht ausmacht; für die normale Lebensführung ist sie nicht ergiebig, sondern sie bietet nur einen Rahmen, der den Menschen formt.

Ganz allgemein läßt sich sagen: Das personale Sein des modernen Menschen steht in einer dreifachen Offenheit: Sachlich läßt es sich auf alles ein, menschlich ist es in gemeinsamer Verantwortung zum Gespräch fähig und schließlich enthält es als Offenheit des einzelnen Menschen gegen sich selbst die Fähigkeit zur Selbstkritik. Dabei ist die sachliche Offenheit noch am ehesten zu leisten; die Gesprächsfähigkeit hingegen ist oft genug verkümmert, so daß zwar der eine nach seiner eigenen Anerkennung fragen kann, die Fähigkeit des anderen zu einer entsprechenden Antwort jedoch fehlt. Ein Sachverhalt läßt sich objektiv ausbreiten; aber ein Person-Verhältnis bedingt immer für jeden Menschen eine unverwechselbare eigene Situation, die jeweils verschieden und eben persönlich verantwortet werden muß. So kann sogar die Frage auftauchen, ob unter „Person" nicht wie früher das Individuum zu meinen ist, sondern die jeweilige Situation, die Geschichte des Menschen und die Tatsache, daß er von einem bestimmten Gegenüber als „Du" angesprochen wird. Das

würde dann aber heißen: Verleiht also nicht eine vorgegebene Ordnung, sondern die ständig wechselnde Forderung zu sachgemäßer Entscheidung in der nun jeweils gegebenen Situation die Dauer? Ist dies der „Zwang der Sache", oder hat nicht doch die menschliche Verfügungsgewalt auch von anderswoher ihre Grenze?

Der Soziologe jedenfalls macht geltend: Wer in der heutigen Zeit die patriarchalische Haltung mit einer in vergangenen Ordnungen begründeten Autorität aufrechterhalten will, stört solche Person-Verhältnisse. Ein Anspruch auf unbedingten Gehorsam konnte früher dort erhoben werden, wo die Autorität aus der Repräsentanz der Ordnung gegeben war. Autorität muß heute dort versagen, wo sie nicht mehr aus der (längst aufgelösten) Ordnung, sondern nur noch aus einer privaten Meinung hergeleitet werden kann. Der Bestand unserer Ordnungen läßt sich nicht aus einer Sakralität herleiten, die zudem nicht wiederzubeleben geht: Biblisch gesehen, bedeutet sie übrigens nichts anderes als „Gesetz" und ist sie auch kein christlicher Begriff. Vielmehr gilt es zu erkennen, daß das personale Verhältnis entscheidend vom christlichen Glauben her bestimmt worden ist. Das Element der Gleichberechtigung liegt in der gegenwärtigen Situation und in ihrem Zug zur Sachlichkeit strukturell begründet. Es ist der Zwang der Sache, das personale Sein als eine unabdingbare Aufgabe wahrzunehmen. Allerdings haben wir damit einen Übergang zu großer Labilität unserer Ordnungen auf uns nehmen müssen, ohne daß wir einen festen Rahmen gefunden haben. Damit ist die Grundlage unseres Zusammenlebens wohl angetastet, aber gleichwohl ist die Stabilität unserer Ordnungen von Ehe und Familie erstaunlich.

III.

Das Geschichtliche im Leben der Ehe ist der Anknüpfungspunkt auch für den Eheberater und Arzt (Dr. med. Jochen Fischer, Stuttgart); denn wenn von Ehe-„Krisen" gesprochen wird, so muß man doch wohl fragen, ob es überhaupt Ehen gibt, die niemals in eine Krise geraten. Muß „Krise" immer mit einer halben Katastrophe gleichgesetzt werden? Recht verstanden, ist Krise ein Entwicklungsschritt in der Entscheidung: Sie bringt eine Auseinandersetzung zwischen Vergangenheit und Zukunft; und für den Menschen ist es ein Kennzeichen, daß er nicht allein in der Gegenwart faßbar ist (versucht er selbst, sich so zu verstehen, wird er rücksichtslos und unvorsichtig). Es entspräche dem üblichen Film-Klischee, wollte man die Ehe als einen starren Zustand nehmen; in Wirklichkeit ist sie dauernd in Bewegung, sie wächst und sie altert — wie ein Organismus (Bovet: „Person zweiten Grades"). Kaum haben die Ehegatten sich an eine Situation gewöhnt, so müssen sie sich wieder ganz neu inneren und äußeren Umständen stellen. Diese kritischen Phasen müssen anerkannt werden, sonst gerät die Ehe in die Katastrophe. Es geht um einen „Wandelumbau" des persönlichen Wachstums für jeden Ehegatten — ob er bewußt oder unbewußt geschieht. Aber, weil in der Ehe ein Gespräch möglich ist und die Ehegatten miteinander reden können, haben sie es leichter als ein Einsamer. Sie müssen nur wissen, daß man sich selbst und gegenseitig nichts verhehlen darf: „Die stumme Ehe ist die wirklich kranke Ehe." Freilich gilt es zu lernen, solche Gespräche vorsichtig zu führen, es zu wissen, was zu sagen ist und wann und wie man es tut, und daß man in Offenheit und Vertrauen sowohl zu innerem Austausch kommt wie auch jedem seinen eigenen inneren Raum beläßt. Man muß voreinander nackt sein können, ohne sich zu schämen. Hier liegt die Hauptaufgabe für jede Eheberatung: Sie muß praktische Geburtshilfe zu dem immer neuen Wagnis der Eheleute leisten, miteinander zu sprechen und gegeneinander vertrauensvoll offen zu sein. Hat man sich von vornherein seine eigenen Bereiche vorbehalten, so ist es später schwer, Offenheit zu lernen. Ebenso gilt es, rechtzeitig zu prüfen, ob man für den Ehestand genügend Kontakt- und Gesprächsfähigkeit mitbringt, oder ob man besser für den Stand des Ledigen geschaffen

ist (der Stand der Ehelosigkeit ist eine besondere und andere Möglichkeit für den Menschen, aber keine Sache der „Übriggebliebenen").

Diese Überlegungen weisen darauf hin, daß die Partner bei ihrem Eheschluß eine gewisse Reife der Persönlichkeit erreicht haben müssen, um den jeweiligen Wandelumbau in den kommenden Phasen gefaßt und sicher auf sich nehmen zu können. Das ist also eine Frage nach dem rechten Heiratsalter und in diesem Sinne auch nach einer Ebenbürtigkeit der Partner: Ergeben sich aus einem falschen Altersunterschied unrechte Überlegenheiten, so kommt es zu einer unausgetragenen Spannung und häufig zu verfehlten „Kompensationen", und darum ist es durchaus fraglich, inwieweit es recht ist, einen jungen Mann unter 21 Jahren (oder ein junges Mädchen unter 16 Jahren) vorzeitig für die Ehe mündig zu erklären. Das Problem der vorehelichen intimen Beziehungen darf nicht aus dem Blick geraten (die Statistik behauptet, 70 Prozent aller ersten Kinder einer Ehe seien vor der Ehe gezeugt), aber die Tatsache, daß ein Kind unterwegs ist, darf die Prüfung nach der Ehereife nicht ersetzen; oft genug wird sonst der jugendliche Leichtsinn Grundlage der Eheschließung. Andererseits muß man wissen, was jungen Leuten in dieser Situation auf ihre Fragen zu antworten ist, wenn sie meinen, „vor Gott" hätten sie die Ehe miteinander schon geschlossen und sie betrachteten sich als Eheleute, weil das Kind unterwegs sei. Man sollte ferner wissen, daß die Begründung, jemand „müsse" heiraten, für eine Eheschließung nicht ausreicht, daß aber andererseits häufig genug die erste leibliche Verbindung diesen vorehelichen Partner nicht vergessen läßt und daß hier ein Stück Geschichte von dem einen Gatten in die spätere Ehe mitgebracht wird. Der Arzt weiß davon zu berichten, wie oft die Schwierigkeiten des Verständnisses zwischen den Ehepartnern gerade im Körperlichen liegen, daß aber auch hier der „Wandelumbau" des persönlichen Wachstums nicht nur nötig, sondern auch möglich ist — möglich freilich nur in der Ehe, nicht aber in einer losen, an keine personale Ordnung gebundenen oder gar wechselnden Gemeinschaft. Auch die Frage der Geburtenregelung ist häufig im Ergebnis eine Eheverhütung: Die Bereitschaft zum Kinde mit ihrer frühen Forderung nicht nur nach Mütterlichkeit, sondern vor allem auch nach Väterlichkeit gehört notwendig zu diesem persönlichen Wandelumbau.

Kommen die Ehepartner in die Jahre, in denen das menschliche Leben sich von den Leistungen des Körpers mehr auf die Kraft des Inneren konzentriert und tritt insbesondere beim Manne jener Leistungsknick ein, der seine Selbständigkeit bedroht, so ist in diesem Alter der körperlichen Rückbildung auch dies als eine neue Aufgabe anzunehmen: Es geht um eine „aktive Innerlichkeit" (Guardini).

IV.

Wird die Ehe und damit die gemeinsame Lebensgeschichte zweier Menschen dem richterlichen Urteil unterstellt, so muß davon ausgegangen werden, daß in dem richterlichen Urteil nicht nur eben über die Lebensgeschichte dieser beiden Menschen eine Aussage gemacht, sondern daß zugleich (oder gar zuerst?) etwas über das Wesen der Ehe ausgedrückt wird: Bedeutet dies nun, daß vom „Zwang der Sache" her ein Maßstab an Willkür und Schicksal der beiden Menschen zu legen ist? Der Richter urteilt „Im Namen des Volkes": Vermittelt also das Volk ihm den notwendigen Maßstab, und woher nimmt das Volk, d. h. doch die Rechtsgemeinschaft, in der auch der Richter und die beiden Eheleute stehen, diesen Maßstab? Besteht nicht andererseits die Gefahr, daß der Staat durch seine Gerichte Erwartungen und Anforderungen gegenüber den Eheleuten zu verwirklichen sucht, die mit der konkreten Ehe gerade dieser beiden Menschen nichts zu tun haben?

Nun ist aber die Ehe nicht nur ein Lebensverhältnis eben der beiden Ehepartner, sondern auch ein Rechtsverhältnis, das seine allgemeine (abstrakte) Struktur unabhängig von

den jeweiligen Ehegatten hat. Wer bestimmt die Struktur? Gibt es hier einen „Zwang der Sache?" Der Rechtsgeschichtler (Professor D. Dr. Liermann, Erlangen) weiß davon zu berichten, daß die Ehe ein uraltes Rechtsinstitut ist, das ein Verhältnis zweier Menschen auf Dauer begründen will und das trotz seines uralten Bestandes in der Geschichte fortentwickelt, und also in den Generationen und von den einzelnen Eheleuten stets neu gestaltet worden ist. So erleben wir es, daß die alte vaterrechtliche Form der Familie und das rechtliche Übergewicht des Ehemannes abgelöst werden durch das Gleichgewicht zwischen Vater und Mutter, Mann und Frau. Urspünglich herrschte in vielen Kulturen das Mutterrecht (gerade auch bei ackerbauenden Völkern), und das spätere Vaterrecht brachte ein Gleichgewicht. Im griechisch-römischen Rechts- und Kulturkreis aber, so darf man abgekürzt sagen, herrschte Vaterrecht so weit, daß die Frau wie eine Sache des Vermögens des Mannes und nicht — wie etwa seit je im germanischen Recht — als Gefährtin („socia laborum") angesehen wurde. In dieser frühen Zeit geschah der Eheschluß durch einen sakralen Akt, wie beispielsweise die feierliche Einnahme eines gemeinsamen Mahles (confarreatio): Durch Vollzug des gemeinsamen Mahles war öffentlich die Ehe der beiden Gatten geschlossen, ohne daß es auf den Willen (oder Willensmangel) eines von ihnen ankam. Erst später hat sich ein Vertragsmoment dahin entwickelt, daß das „Ja" der Frau für den Eheschluß nötig war; dies brachte zugleich einen Schritt echter Emanzipation der Frau mit sich (die Frau wurde aus dem „Handgriff" = manceps des Mannes gelockert). Die „Gewalt" des germanischen Mannes im Verhältnis zu seiner Ehefrau war nicht sachenrechtlich, sondern bedeutete als „munt" (vergl. mündig, Vormund) das Schutzrecht und die Schutzpflicht über die Person: Ihr wurde die Frau anvertraut. Das Kanonische Recht gründete den Eheschluß auf den Satz „Consensus facit nuptias" = die erklärte Einigung des Willens schließt die Ehe. Damit schien, wie im späteren griechisch-römischen Kulturkreis, der Vertragsfreiheit die Tür geöffnet, d. h. aber zugleich auch der Freiheit, diesen Vertrag zu lösen. Dem aber hat die römisch-katholische Kirche seit je den Grundsatz der Unlösbarkeit der Ehe entgegengestellt; sie lehrt, daß die Ehe auf Gott, das aber heißt: auf Dauer gerichtet ist und daß ihr als Sakrament eine den Menschen umgreifende Weihe zukommt. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Lehre der Kirche mit dem germanischen Eherecht nicht ohne weiteres übereinzubringen ist: Entscheidet der Consens der Eheleute oder das Sakrament? Es ergab sich ferner, daß mindestens nachträglich Gültigkeit und Bestand der Ehe aus entweder anfänglich bestehenden oder später auftretenden „Hindernissen" in Frage gestellt sein konnte. So entwickelte sich eine zuweilen spitzfindige Lehre, unter welchen Voraussetzungen eine an sich unauflösbare Ehe doch als nicht (weiter) bestehend angesehen werden könne. Das sog. Tridentinum legte auch mit aus diesem Grunde darauf Wert, daß der Consens der Eheleute öffentlich vor dem Pfarrer und vor Zeugen erklärt werde, damit es möglich wurde, die Eheleute auf die Bedeutung ihrer Erklärung und des Eheschlusses hinzuweisen. Zugleich wurde die Zahl der Ehehindernisse eingeschränkt.

Dem gegenüber stand die Reformation in einer weniger sicheren Lage. Ihr gelang eine zentrale Gesetzgebung bei der Aufsplitterung in die Hoheiten einzelner Landesfürsten begreiflicherweise nicht. Sie mußte sich auf seelsorgerliche Ratschläge und dogmatische Sätze beschränken. Die Gerichtsbarkeit über den Bestand der Ehe wurde den Konsistorien und städtischen Gerichten, d. h. staatlichen Behörden einer freilich „christlichen Obrigkeit" übertragen. Aber damit war der Ansatz zu einer weiteren Verweltlichung des Eherechts zwangsläufig gegeben. Schließlich wurden diese Scheidungsgerichte gänzlich in die weltliche Hoheit überführt. Das entsprach der aufgeklärten Obrigkeit. Die Ehe selbst wurde ganz „vernunftgemäß" nur noch als Vertrag gesehen. Die geschichtliche Entwicklung des allgemeinen Staatsrechtes läßt verstehen, daß die weltlichen Gerichte, weisungsgebunden wie sie während

des Absolutismus oft genug blieben, die Interessen der „Population" wahrzunehmen hatten, und es entspricht ebenso der aufgeklärten Geisteshaltung, daß sich unter den 21 Scheidungsgründen des Preußischen „Allgemeinen Landrechtes" auch der der unüberwindlichen Abneigung und der der gegenseitigen Einwilligung fanden.

Um die Stellungnahme der Kirche, insbesondere in dem folgenden 19. Jahrhundert, zu verstehen, muß man sich klar sein, daß durch die Einheit von Thron und Altar eine Staatskirche gegeben war, deren Pfarrerschaft die Ergebnisse der Aufklärung nicht vollständig von sich streifen konnte. So erklärt es sich einmal, daß 1874 der Evangelische Oberkirchenrat die Trauung Geschiedener grundsätzlich für zulässig deklarierte und daß 1875 die Ziviltrauung sich als selbstverständlich durchsetzte. Es wurden die (rechtliche) Eheschließung und die (geistliche) Einsegnung, die um der Publizität willen und im Kampf gegen die sogenannte „Winkelehe" zuzeiten der Reformation vor Gemeinde und Zeugen gleichzeitig vollzogen wurden, jetzt wieder getrennt. Damit ist die Frage nach dem Sinn der kirchlichen Trauung neu gestellt.

Nachdem 1918 Staat und Kirche endgültig voneinander geschieden worden sind, hat jeder von ihnen seine eigenen Grundsätze für das Ehe- und Eheschließungsrecht entwickelt. Dadurch ist die Kirche in die Lage gekommen, sich ganz auf die biblische Grundlage zu besinnen und darauf hinzuwirken, in der Ehe nicht nur ein „weltlich Ding", sondern eben auch eine Institution göttlichen Rechts zu sehen. Die moderne Bibelkritik leistet hier eine konstruktive Hilfe.

Wenn im Neuen Testament von dem christlichen „Haus" die Rede ist, so wird auch hier biblisch — wie heute im Rückblick des Soziologen — die Öffentlichkeit der Gemeinde angesprochen. Deshalb trifft in der kirchlichen Eheschließung und mehr noch darin, daß die Gemeinde die Ehe zweier ihrer Glieder in sich aufnimmt, die rechtliche Regelung mit der seelsorgerlichen Entscheidung zusammen. Es kommt der Kirche nicht zu, das staatliche Eherecht überhaupt zu kritisieren: staatliches Eherecht ist soziologisch notwendig; das gilt auch für das Ehescheidungsrecht. Aber die Kirche hat die Aufgabe, darüber zu wachen, daß von ihm kein leichtfertiger Gebrauch gemacht wird. Im staatlichen Recht der Ehe und Familie ist auch von der Kirche her der Grundsatz der Gleichberechtigung anzuerkennen, nicht etwa nur, weil die patriarchalischen Verhältnisse nicht zurückzuholen sind, sondern weil nach der evangelischen Botschaft Mann und Frau einander echte Gefährten sind. Von der Bibel her ist aber auch dem staatlichen Eherecht vorzuhalten, daß der Eheschluß zwar nicht ohne den Consens der Eheleute möglich ist, daß aber durch ihn aus der Ehe nicht etwa ein Vertrag wird; denn in der Ehe handelt es sich — so lehrt die Kirche auch für das staatliche Recht — um eine Gemeinschaft des ganzen Lebens für das ganze Leben. Für den Christen bedeutet das, daß es sich um ein Leben von Gott her handelt, Ehe also eine göttliche Stiftung für den Menschen ist.

Der Jurist muß sich fragen, ob er, wenn er das staatliche Recht anzuwenden hat, der christlichen Lehre folgen muß, folgen darf oder nicht zu folgen hat; denn es ist ja eine Tatsache, daß weder alle Eheleute Christen sind, noch etwa das deutsche Volk, in dessen Namen über die einzelne Ehe Recht gesprochen wird, ein Volk von Christen ist. Damit zusammen hängt das Problem, ob es angängig ist, daß die Gerichte oder auch nur ein Gericht — z. B. in der Bundesrepublik der Bundesgerichtshof — für das Wesen der Ehe und die etwa behauptete Unauflöslichkeit der Ehe Grundsätze vertreten, die sich aus der Botschaft des Neuen Testaments herleiten, aber eben als Glaube weder von allen Gliedern der Rechtsgemeinschaft noch insbesondere von den im Scheidungsprozeß vor Gericht stehenden Eheleuten angenommen werden. Es stellt sich also von hier aus erneut die Frage, welche Maßstäbe die urteilende Rechtsgemeinschaft zur Verfügung hat und welche sie anwenden darf.

V.

Auch ein Rückblick auf das Scheidungsrecht (Professor Dr. jur. Wolf, Marburg/Lahn) zeigt, daß die staatliche Scheidungspraxis immer wieder bestimmte Ziele verfolgt hat, um Rücksicht auf die „Population" oder die Ehepolitik des Herrschers oder des Staates zu nehmen. So erließ der Kaiser Augustus, um die eheliche Zucht zu heben, seine Ehegesetze; aber Tacitus berichtet, daß die Scheidungszahlen gleichwohl angestiegen seien. Kaiser Constantin versuchte, die freie Scheidung auf bestimmte Gründe einzuschränken, und führte Strafen für eine „unbegründete Scheidung" ein: Zwar ließ er die private Entscheidungsfreiheit insofern unangetastet, als die gleichwohl vorgenommene Scheidung rechtlich wirksam blieb, aber das unbegründete Vorgehen wurde strafrechtlich geahndet, um im Interesse des Staates die Flut der Scheidungen einzudämmen. Es mag sein, daß hier christliche Anschauungen über die grundsätzliche Unauflöslichkeit der Ehe mitgesprochen haben, doch es bleibt schon hier die Frage, ob und inwieweit sich staatliche Gesetze für eine christliche Ehe aufstellen lassen. Im Mittelalter, das einer christlich gesehenen universalen Ordnung unterstand, wurde in der Bibel auch eine Rechtsgrundlage gesehen, und gerade die christliche Ehe erschien als ein Rechtsbegriff. Hier spricht die ganze mittelalterliche Sakramentslehre mit einer gewissen Verdinglichung geistlicher Vorgänge mit herein. Erstmalig wurde eine Lehre von den beiderseitigen Ehepflichten und -rechten entwickelt, die zwar theologisch begründet, inhaltlich aber juristisch bedeutsam war; eine Verletzung dieser Rechte und Pflichten galt als Vergehen gegen Gott und die Kirche, und durch Buße und Beichte kam ein strafendes Moment zum Tragen. Die Reformatoren trennten Glaubensleben und Rechtsleben wieder voneinander. So entstand eine Zweideutigkeit und Zwiespältigkeit. Es entwickelten sich zudem verschiedene Linien, die eine, mehr konservativ und orthodox, richtete sich gegen jede Ausdehnung der Scheidung und erkannte eigentlich nur den Ehebruch als Scheidungsgrund an, die andere, mehr liberal, entwickelte zwar den Gedanken der verschuldeten Eheverfehlung, ließ es aber damit eben nicht — wie wir es modern ausdrücken würden — auf eine (bloße) Zerrüttung der Ehe ankommen. Das Zeitalter der Aufklärung, das in der Ehe einen Vertrag sah, mußte verständlicherweise auch davon ausgehen, daß die Ehe vertraglich aufgelöst werden könne. Das 1900 in Kraft getretene Bürgerliche Gesetzbuch stellte sich ganz auf das reine Verschuldensprinzip. Es ging aber davon aus, daß die Scheidung der Ehe zwar nicht zu entbehren, aber auch nicht zu begünstigen sei; es liege im staatlichen Interesse, im Volke eine unabhängige sittliche Ordnung zu befestigen. Zugleich aber brachte das Bürgerliche Gesetzbuch (§ 1568) erstmalig eine Verknüpfung von Schuld und Zerrüttung, d. h. es erklärte eine Ehe nur dann für scheidbar, wenn durch die schuldhafte Verfehlung des einen Ehegatten dem anderen die Fortführung der Ehe nicht mehr zugemutet werden könne: diese Voraussetzung sollte die Scheidungsmöglichkeiten einschränken. Der Gedanke ist in den folgenden Jahrzehnten vom Reichsgericht weiterentwickelt worden, aber die Absicht, die Scheidungen einzudämmen, ist, wie die Scheidungsstatistik es zeigt, mißlungen.

Nach 1918 war das strenge Verschuldensrecht — d. h. der Grundsatz, daß eine Ehe nur geschieden werden könne, wenn einen Ehepartner ein Verschulden treffe — auf zunehmende Ablehnung gestoßen; man verlangte, daß die Ehepartner über die Scheidung ihrer Ehe sich auch sollten verständigen können und daß eine Ehe auch dann solle aufgelöst werden dürfen, wenn sie objektiv zerrüttet sei, ohne daß die Schuld des einen oder beider Ehegatten sich feststellen lasse. Damals sprachen sich ein Ausschuß der Deutschen Ev. Kirche und die Fuldaer Bischofskonferenz gegen ein solches Scheidungsrecht aus. 1938 wurde das Ehegesetz beschlossen, das in seinen Grundzügen noch heute gilt. Es führte in seinem § 48 die Scheidung

der Ehe aus Zerrüttung ein. Der Anteil der Scheidungen aus diesem Grunde liegt, nachdem die Zeit der ersten Nachkriegsjahre abgeklungen ist, jetzt stetig bei 8 bis 10%.

In der Gegenwart werden von verschiedenen Seiten Stimmen dagegen laut, die Ehe nicht bei bloßer Zerrüttung zu scheiden. In diese Richtung gehen starke katholische Bestrebungen, die sich darauf berufen, die christliche Ordnung von Ehe und Familie verlange für die Scheidung das Prinzip reiner Verschuldung. Behauptet wird auch, daß die Eherechtskommission der Ev. Kirche in Deutschland in die gleiche Richtung strebe[2]. Die Generalsynode der E. K. D. hat sich in ihrem Wort vom 19. 3. 1954[3] zur Frage, ob die Ehe bei bloßer Zerrüttung zu scheiden sei, zurückgehalten und das Problem offengelassen. Andere evangelische Lehren erklären, die Zerrüttung sei überhaupt der einzige Scheidungsgrund. Die Klärung der Frage steht zur Zeit also offen. Der Bundesgerichtshof hat in den Entscheidungen der letzten Jahre einer uferlosen Ausweitung des Zerrüttungsgrundsatzes die Möglichkeit entgegengesetzt, die § 48 Abs. 2 des Ehegesetzes bietet: Danach darf die Ehe auch bei Zerrüttung nicht geschieden werden, wenn der beklagte Ehegatte der Scheidung widerspricht. Es scheint, als wolle der Bundesgerichtshof die Scheidung einer zerrütteten Ehe nur dort zulassen, wo der beklagte Ehepartner den Widerspruch nicht ernstlich oder nicht sittlich anerkennenswert erhebt[4] oder wo nach Meinung des Gerichtes von Anfang an eine „Fehlehe" bestanden hat. Prof. Dr. Wolf argumentiert, daß der Bundesgerichtshof damit den Zerrüttungsgedanken aufgegeben hat; er hält dem Gericht vor, es unterstelle, „daß jeder Ehegatte ohne Rücksicht auf die natürliche menschliche Erfahrung, auf die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie und die Beweisbedürftigkeit der tatsächlichen Entscheidungsgrundlagen die volle Willensherrschaft über seine ‚eheliche Gesinnung' und damit die Fähigkeit zur ehelichen Gemeinschaft mit dem anderen Gatten besitze, folglich für deren Mangel ‚sittlich' verantwortlich sei"[5]. Prof. Dr. Wolf wirft hiermit im Zusammenhang dem Bundesgerichtshof vor, durch seine Rechtsprechung bestrafe er den klagenden „schuldigen" Ehegatten dadurch, daß er die Scheidung versage und also die Ehe aufrechterhalte.

Die Frage ist, ob eine Ehe, in der der eine Teil sich schuldhaft verfehlt und in der der andere dies zum Anlaß genommen hat, sich aus der Ehe zu lösen, nicht immer zerrüttet ist; das reine Verschuldens-Prinzip besteht auch nach dem Ehegesetz nicht; denn selbst bei Ehebruch darf die Ehe nur geschieden werden, wenn der verletzte Partner ihn „als ehezerstörend empfunden" hat (§ 49 EheGes.).

Aber von einer Position wie der von Prof. Wolf her, sind auch folgende Überlegungen anzustellen und Fragen zu erheben: Man hat etwa unter den römischen Kaisern oder zuzeiten der aufgeklärten absoluten Herrscher versucht, im Staatsinteresse über die Ehen der Bürger — sei es erschwerend oder erleichternd — zu verfügen: Ist der Staat hierzu befugt und in der Lage? Dem Staat steht wohl eine Rechtskontrolle zu, aber diese darf keinen Strafcharakter erhalten. Ist die Ehe von sittlichem Wesen, so muß die verantwortliche eigene

---

[2] Material liegt bisher nur zu Fragen der Eheschließung und zum Charakter der Ehe als Institution vor in „Familienrechtsreform" (herausgegeben von H. Dombois, Witten, 1955) und „Weltliche und kirchliche Eheschließung" (herausgegeben von H. Dombois und F. K. Schumann, Gladbeck, 1953); vgl. aber H. Dombois „Grundprobleme des Ehescheidungsrechts" in der Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 1956, S. 32 ff.

[3] „Zu Fragen der Ehe und Familie" (I 4), vgl. in „Familienrechtsreform" S. 57.

[4] Die Eherechtskommission der EKD hat in einer Entschließung vom Oktober 1959 (vgl. Zeitschrift „Ehe und Familie" 1959, S. 492) die Regelung gefordert, „daß über einen Widerspruch des nichtschuldigen oder minderschuldigen Ehegatten nur dann hinweggegangen werden darf, wenn der Widerspruch rechtsmißbräuchlich erhoben worden ist".

[5] So wörtlich in Wolf-Lüke-Hax S. 315.

Entscheidung der Ehegatten geachtet und es muß erkannt werden, daß es um das Recht geht, das in der Ehe selber — und nicht außerhalb von ihr — begründet liegt: Recht wird über die konkrete Ehe der beiden im Prozeß verwickelten Partner gesprochen. Dem Recht geht es, so betont Prof. Dr. Wolf, um die Gerechtigkeit, nicht um Erschwerungen oder Erleichterungen im staatlichen Interesse. Sicherlich sollten die Eheleute ihre Ehe wesentlich ernster nehmen, als dies häufig genug der Fall ist, aber es ist nicht möglich und nicht zulässig, einzelne Gründe für die Verfehlung der Ehe und daher für ihre Scheidbarkeit festzustellen. Das eheliche Verhältnis wird durch die an ihr beteiligten Personen begründet. Einzelne Ursachen für eine angebliche Verfehlung der Ehe können nicht ausreichen, das ganzheitlich-menschliche Ereignis der Ehe in seinem Bestand oder in seinem Zerbrechen zu erklären; eine Kausalitätstheorie ist hier zum Scheitern verurteilt. Die Zerrüttung der Ehe besteht im unmittelbar menschlichen Bereich. Es is die Frage, welche Schuldlehre man denn anwenden will, wenn man auf ein Verschulden solchen Wert legt. Die gegenseitige eheliche Pflicht bezieht sich auf ein ganzheitlich-menschliches Verhältnis, in dem sich rechtlich im einzelnen nicht bestimmen läßt, was jeweils hier zu tun und dort zu lassen ist. Wie weit geht denn, so fragt Prof. Dr. Wolf, jeweils die Willensgewalt des Ehegatten? Kann es überhaupt der richterlichen Nachprüfung unterliegen, was in dieser oder jener Situation, in der die Beteiligten sich selbst über ihre Pflicht und ihr Recht unklar gewesen sind, dem einen oder anderen abzuverlangen war oder nicht?

Dem wird entgegengehalten, daß sicherlich im Falle der Zerrüttung der Ehe die Schuld des einen oder anderen Ehegatten oft nicht zu fassen ist und das schuldhafte Versagen eines der Ehepartner und die objektive Zerstörung der Ehe zeitlich nicht immer aufeinander abzustimmen sind. Aber es geht doch auch nicht darum, daß die Schuld immer begrenzt auf eine einzelne bestimmte Handlung (im Strafrecht würde man sagen: auf einen Tatbestand) festgestellt werden müsse. Es ist nicht so, daß Schuld in keinem Falle faßbar wäre. Das Gesetz, so argumentiert die Gegenmeinung, stellt es darauf ab, daß die Ehepartner für ihre Ehe verantwortlich sind und diese Verantwortung wahrzunehmen haben. Wenn es die Aufgabe der Rechtsprechung ist, das Recht zu wahren und Gerechtigkeit zu gewähren, so bleibt doch eben die Frage nicht zu umgehen, ob in der Ehe die beiden Partner sich nur in einem personalen Verhältnis befinden oder ob sie in eine Ordnung gebunden sind. Die Rechtsprechung — so nimmt es der Bundesgerichtshof für sich in Anspruch — hat zu sagen, was Ordnung ist und was Unordnung ist; sie will nicht moralisch werten, sie will aber den Menschen, insbesondere in seiner Ehe, an seiner Verantwortung festhalten. Dem ließen sich Erfahrungen und Fragen anfügen, wie etwa „Nicht wir gestalten die Ehe, sondern die Ehe gestaltet uns" oder daß die Eheleute in ihrer Lebensgeschichte immer Krisen durchmachen und daß es deshalb ein schwieriges Unterfangen sein kann, eine Ehe als unheilbar zerrüttet anzusehen und also für die Zukunft eine Prognose zu stellen, daß die Eheleute ihre Krise nicht durchstehen werden. Ist es nicht auch so, daß — ähnlich wie der Arbeiter mit seinem Eintritt in den vorgefundenen Betrieb und dessen objektive Ordnung — die Verlobten mit ihrem Eintritt in die Ehe wohl sich je für sich und für einander frei entscheiden, daß sie aber beschränkt darin sind, wie sie nun den Stand, in den sie getreten sind, ausgestalten; denn sie sind in einen Stand eingetreten, der nicht nur sie beide, sondern — negativ abgrenzend — auch die draußen Stehenden und später — positiv einschließend — die Kinder mit betrifft. Was bedeutet es, daß nicht nur zwei Leute „Wir" sagen, sondern daß darüber hinaus der Eheschluß öffentlich erfolgt, also der Stand der Ehe in die Rechtsgemeinschaft hineingestellt wird? Hier wird doch wohl deutlich, daß das Paar nicht auf sich allein gestellt und nicht ohne Schutz und Rechtsgarantie der Gemeinschaft die Ehe unverletzt und ungekränkt führen kann, daß also durch den Rechtsakt der Trauung der Stand dieser Eheleute aus dem personalen Bereich zugleich in die Rechts-

beziehungen und den Schutz der Rechtsgemeinschaft hineingenommen wird. Damit jedoch — so wiederholt sich die Erwägung — trägt die Rechtsgemeinschaft auch ihrerseits eine Verantwortung für die Ehe dieser beiden Partner, aber auch für Ehe und Familie überhaupt. So wie es für jeden von uns jeweils s e i n e Ehe gibt, gibt es für unsere Rechtsgemeinschaft auch d i e Ehe, ob man sie nun schon in diesem Zusammenhang eine „Institution" nennt oder nicht[6]. Darum muß man sich von hier aus mit neuem Akzent die Frage stellen, inwieweit die Rechtsgemeinschaft von außen her an die konkrete Ehe eines einzelnen Paares ihren Maßstab zu legen hat und ob also die Gerichte dieser Rechtsgemeinschaft Befugnis und Pflicht haben, zwei Menschen, denen ihre Ehe bisher nicht gelungen ist, „zu sagen, was Ordnung ist und was Unordnung", und sie selbst „an der Verantwortung festzuhalten". Ob hierin, wie etwa Prof. Dr. Wolf es meint, eine unzulässige „Verfügung" vom sog. „übergeordneten Ganzen" her zu befürchten ist und also kollektivistische, apersonale Zwecke durchgesetzt werden können, läßt sich wohl allein vom Juristischen her nicht beantworten.

An dieser Grenze wird deutlich, was für den modernen Menschen Mündigkeit und Freiheit besagen will. Die alte Ordnung (z. B. „das Haus") hält ihn nicht mehr. Er sieht sich in seinen eigentlichen Entscheidungen der eigenen Sachprüfung und der Notwendigkeit, sich nach allen Seiten offen zu halten, ausgesetzt und schwankt zwischen dem „Zwang der Sache" und seiner eigenen Verantwortung. Seine Mündigkeit, die ihn von autoritativen Vorentscheidungen jeglicher Art freigestellt zu haben scheint, setzt ihn dem Zweifel und dem Schwindel aus, wie er seinen Weg zu nehmen habe. In dieser Situation sucht er verständlicherweise bei dem Arzt oder dem Seelsorger eine Hilfe, so, als ahne er, daß alle Lebenswege nicht nur auf einen eigenen Entschluß zu begründen seien. Stellen sich die Ehepartner aber dem Scheidungsrichter, so erwarten sie von diesem, daß er — anders als der Arzt oder der Seelsorger — in ihr Leben mit einem Urteilsspruch eingreift: der Richter kann die Eheleute nicht mit einem Ratschlag entlassen, wie sie es in Zukunft vielleicht versuchen sollten; e r muß durch ein Wort der Entscheidung h a n d e l n. Darum gilt vielleicht für ihn am stärksten die Mahnung, daß alles Handeln in die Z u k u n f t weist und daß darum vordringlich nicht Scheidungsgründe der Vergangenheit, sondern die Möglichkeiten der Zukunft, d. h. aber auch der Ruf zur Verantwortung die Grundlage für sein Urteil abgeben sollten. Schon deshalb steht auch er vor der Frage, ob das Recht der Ehe und der Ehescheidung nur aus dem personalen Verhältnis der beiden das Recht suchenden Ehegatten oder aus seinem, des Richters, eigenem Empfinden hergeleitet werden kann. Sicherlich ist es fraglich, ob er sich für seine Entscheidung auf ein ungeschichtliches und ein für allmal geltendes „Naturrecht" der Ehe verlassen darf, oder auf welche Stimmen er sonst zu hören hat, um die Bestimmung der Ehe recht zu verstehen. Damit gibt er die Frage, wenn er sie so stellt, an den Theologen weiter.

VI.

Der T h e o l o g e[7] (Pastor G. B u h r e, Hamburg) hat uns zunächst auf einige Grundwahrheiten der biblischen Offenbarung hinzuweisen. Wenn es heißt, daß die zwei „e i n Fleisch" werden, so wird von der vollständigen Leibgemeinschaft zweier Menschen — eines jeden, „wie er leibt und lebt" — gesprochen. Das Alte Testament redet in diesem Zusammenhange von „erkennen", d. h. es weist darauf hin, daß ohne die vollständige Leibgemeinschaft der Mensch

---

[6] Das Bundesverfassungsgericht spricht in seiner bekannten Entscheidung zur „vollen Gleichberechtigung von Vater und Mutter" vom 29. 7. 1959 (vgl. etwa „Ehe und Familie" 1959, S. 416) von der „grundsätzlich unauflöslichen Lebensgemeinschaft" eines Mannes und einer Frau in der Ehe, von der Ehe als „Institut" und von ihrem „unantastbaren Ordnungskern".

[7] Siehe auch die Biblische Besinnung zu Epheser 5, 21—33, S. 177.

sein eigenes Selbst und das Selbst des anderen nicht versteht und nicht erkennt: Im Anderssein des Partners, in der Welt des Gegenübers erkennt man sich selbst. Aber notwendig ist, daß man in einem Geschehen eins wird. Das Neue Testament geht völlig eindeutig von der Gleichwertigkeit von Mann und Frau aus. Im alten Israel war dies nicht selbstverständlich, und die Frau war im Grunde nur ein Geschlechtswesen. Nimmt man aber die Botschaft der Schöpfungsgeschichte recht wahr, so erkennt man, daß etwa in 1. Mose 1, 27 f. und 2, 18 f. die Frau dem Mann als „Gehilfin", d. h. aber recht wörtlich als eine „Hilfe, die entspricht", an die Seite gegeben wird. Mir entspricht mein Spiegelbild darin, daß es zwar eindeutig ist, aber doch — so wie das Spiegelbild seitenverkehrt ist — mein Selbst nicht ohne Abwandlung wiedergibt. Ohne Bild kann ein Spiegelbild nicht entstehen; das andere gespiegelte und widerspiegelnde Selbst steht dabei immer unter einem Geheimnis. Christus macht mit der absoluten Gleichwertigkeit von Mann und Frau unbedingt ernst: Er nimmt Frauen in die Jüngerschaft auf und spricht und handelt mit ihnen als mit Schwestern. Der Evangelist Lukas mißt diesem Willen Jesu so entscheidende Bedeutung bei, daß er ständig Parallelgeschichten von Männern und Frauen bringt und also beispielsweise dem Gleichnis vom verlorenen Schaf (also einem Hirten) das vom verlorenen Groschen (also einer Hausfrau) zuordnet. Auch in den Fragen der Scheidung sind für Christus — anders als nach jüdischem Gesetz, das nur nach dem Recht des Mannes fragt — beide Partner gleichwertig.

Wenn zwei bestimmte Eheleute ein Fleisch, d. h. ein Mensch werden, so handelt es sich um ein einzigartiges persönliches Geschehen. Alles, was sich darin ereignet, kann nicht ungeschehen gemacht werden. Darum ist eine Scheidung, sie mag so oder so begründet sein, immer eine Schuld. Das wird nicht dadurch aufgehoben, daß auch einmal das Beieinanderbleiben zweier Menschen in einer unerträglich gewordenen Ehe unverantwortlich und, etwa Kindern gegenüber, schuldhaft sein kann. Aber hier muß und darf daran gedacht werden, daß — anders als es in der Natur möglich ist — das nicht auszulöschende vergangene Geschehen wenn zwar nicht vergessen, so aber doch vergeben werden kann, daß also auch bei jeder Schuld der in ihr Verfangenen noch ein Herzensvorgang zwischen dem Ich und dem Du möglich ist.

Dies läßt sich im einzelnen etwa an Luthers Auffassung von Ehe und Ehescheidung (Professor Dr. Ernst Kinder, München) noch weiter entwickeln und verdeutlichen. Luther[8] hat zwar die Ehe ein „weltlich natürlich Ding" genannt und sie der weltlichen „Oberkeit" unterworfen gesehen; wenn er dies so betont hat, so darum, weil er den von der katholischen Kirche behaupteten Sakramentscharakter leugnet. Aber er hat sehr wohl gewußt, daß die Ehe auch eine Institution göttlichen Rechtes ist. In der Ehe wird das Innerste des Menschen, gerade auch in der Gottesbeziehung, getroffen, und der Seelsorger, der um seinen Rat gebeten wird, hat nicht Recht zu sprechen oder eine Reform anzustreben, sondern muß vom Evangelium her und ohne Scheu der Not der vor ihn tretenden Menschen zu antworten versuchen. Was läßt sich zur „Institution göttlichen Rechtes" sagen? Die Ehe ist, wie uns das Buch der Genesis lehrt, ein schöpfungsmäßiger, vom leben-schaffenden Worte Gottes her gegebener Stand. Er ist ein „Lebensumschluß", um das Menschsein zu erhalten. Stand will im Sinne Luthers heißen, daß der Mensch in ein umfassendes „Insein" gestellt ist, daß es also in erster Linie um ein Hineingestelltwerden geht. „Ehe" will aber nicht einfach einen äußeren Rahmen für das individuelle Innenleben eines Menschen abgeben, sondern als schöpfungsmäßig gegebener Stand will sie den Menschen bestimmen, ohne etwa als ihm übergestülpt hingenommen zu werden. In diesem Lebensumschluß muß der Mensch Antwort für sich und

---

[8] Die hierher gehörigen Luther-Zitate siehe bei Kinder „Die Ehe" in dem Sammelband „Die Mischehe", Göttingen, 1959.

für den Partner finden, also Verantwortung tragen; denn der Mensch besteht nicht an und für sich und ist nicht in sich selbst gegründet. Nur wenn die Ehe als Lebensumschluß verstanden wird, können wir darin unser persönliches Sein recht verwirklichen und zum Menschen finden. Geschieht der Bruch einer solchen Ehe, so wird dem einen Partner der andere genommen „als wär's ein Stück von mir".

Es ist nicht so, daß die Ehe (etwa als Vertrag) vom Menschen getragen würde, sondern sie trägt den Menschen samt seiner Subjektivität und verfügt über ihn. Nicht der Mensch erfüllt die Ehe, sondern sie erfüllt ihn und macht ihn reich. Denn der Reichtum des Menschen erschöpft sich. Die Ehe aber als Gottes Stiftung ist „größer als unser Herz" und also unausschöpflich. Sie ist ein „Brunnquell guter Gaben", in den der Mensch immer wieder zurückkehren darf (Luther: „darfst in sie zurückkriechen"). Sie wird also nicht von uns konstituiert, sondern ist von Gott dem Schöpfer für uns konstituiert. Nicht wir legen in sie etwas hinein, sondern Er tut es. Weil „die Ehe Gottes Wort für sich und bei sich hat", ist sie „ein heiliger Stand". So ist sie von uns zu führen.

Wenn die Schöpfungsgeschichte in einem Atemzug davon spricht, daß der Mensch als Gottes Ebenbild und daß er als „ein Mann und eine Frau" geschaffen wird, so ist die Ehe die ursprünglichste und innigste aller Gemeinschaften. Der eine Partner ist dem anderen in voller Ganzheit der „Gehilfe im Gegenüber". Die in der Ehe schöpfungsmäßig angelegte Struktur des Standes ist nicht zu verändern oder umzukehren. Gestalt und Wesen der Ehe lassen sich von keinem Zwecke her definieren —, auch nicht von den Kindern her: sie will zwar mit dem Willen zum Kind geführt sein. Zur Struktur dieses Ehestandes gehört es, daß die Partner einander gleichwertig sind und im Willen zum Du leben. Unser Fehler ist es, daß wir Gottes Werk nach unserem Fühlen beurteilen wollen. Aber es gilt, dieses Werk Gottes nicht romantisch, sondern nüchtern anzusehen und in ihm das Ja Gottes zu ergreifen.

Denn als Institut göttlichen Rechtes ist die Ehe zugleich eine Bewahrungsordnung. Das will keine Ideologie, sondern eine Realität sein. Die von Gott ins Leben gerufene Natur der Schöpfung ist nicht ungebrochen, und auch die Ehe ist deshalb ein Lebensumschluß, in den die Sünde hineinwirkt. Da es in ihr entscheidend um den Kern des Menschen geht, nistet sich in ihr auch die Sünde am penetrantesten ein. In keiner anderen menschlichen Gemeinschaft tritt die Ichhaftigkeit des verhärteten Herzens so deutlich und zerstörerisch zutage. Darum können wir nur als gerechtfertigte Sünder in der Ehe leben. Aber wir dürfen nicht meinen, daß wir aus der Ehe eine Rechtfertigung erhalten könnten: in der Ehe findet auch die Sünde ihren Platz, aber mitten und durch die Sünde hindurch behält die Ehe ihr Gutes. Dadurch, daß der Trieb des nur auf sich bedachten Menschen in die Ehe einbezogen wird, ist die Ehe ein Schutz für und gegen den Menschen („gegen Brunst und Hurerei"): Außerhalb der Ehe wird der Trieb des Menschen verkehrt, schweifend und unordentlich. Es geht nicht um einen „Biologismus" in dem Sinne, daß hier biologischen Tatsachen Rechnung getragen wird, sondern darum, daß in demütigem Glaubensgehorsam erkannt wird, die Ehe ist als Ordnung eine Bewahrung für die durch die Sünde bedrohte Schöpfung. Die Ehelosigkeit stellt darum, wie auch das Neue Testament nicht verschweigt, ihre besonderen Probleme; aber ebenso kennt das Neue Testament die Gnadengabe einer erfüllten Ehelosigkeit, ohne freilich zu sagen, daß es sich dabei um einen Stand handle, der verdienstlicher sei als derjenige der Ehe.

Dieser göttlich gestiftete Stand der Ehe gibt also wohl eine Lebensordnung, erwartet aber, daß in ihr das Persönliche entfaltet wird. In dem Stand muß die Ehe der beiden Partner konkretisiert werden. Das ist keine private Angelegenheit, sondern hat Bezug auf die Öffentlichkeit. Daß die Ehe vor der Gemeinde geschlossen wird, ändert nichts an der Tatsache, daß das persönliche gegenseitige Angelöbnis die Ehe schließt, aber es hat öffentlich vor Zeugen zu geschehen, um der Ehe Bestand zu geben. Die Ehe steht damit nicht für sich, sondern

immer in foro, so daß die öffentliche Zeugenschaft für das Zustandekommen der Ehe ein entscheidendes Moment ist. Soweit heute die „Oberkeit", also der Staat dabei mitwirkt und soweit also auch von einer bürgerlichen Institution der Ehe zu sprechen ist, darf doch nicht übersehen werden, daß diese bürgerliche Institution nicht von sich selber oder vom Staat als Stifter herkommt, sondern daß in ihr nur konkret wird, was Gott gestiftet hat. Die „Oberkeit" repräsentiert zwar die von Gott gestiftete Ordnung und stellt das Forum dar, innerhalb dessen diese Ordnung vollzogen werden muß, aber der Staat verfügt mit seiner Gewalt nicht über solche Institutionen göttlichen Rechtes, er kann sie nach Gestalt und Inhalt nicht bestimmen, sondern darf sich nur als „Mandatar", d. h. als derjenige sehen, der einen göttlichen Auftrag ausführt: er hat die Ehe in dieser Welt konkret zu schützen. Das spricht er bei dem öffentlichen Vollzug der Trauung den Eheleuten zu. Damit taucht erneut die Frage des Juristen auf, inwieweit ein Staat, der sich selbst als „Mandatar" im biblischen Sinne nicht mehr versteht, befugt und in der Lage ist, bei seinem Rechtsschutz für die Ehe Maßstäbe aufzustellen, die auf die Offenbarung des Evangeliums gestützt sind, und ob er durch seine Gerichte eine erzieherische Absicht verfolgen darf („Edukationseffekt der Rechtsprechung"). In jedem Falle wird dem Staate vorzuhalten sein, daß nach der biblischen Lehre die Ehe eine von Gott gestiftete Schöpfungsordnung „von Anfang an", also vor dem Sündenfall ist, während der Staat als Ordnung der gefallenen Welt dies nicht für sich in Anspruch nehmen kann.

Die Eheleute geloben einander das ganze Selbst an. Aber auch sie schaffen damit nicht die Ehe, sondern treten in sie als in eine von Gottes Schöpferwort her verfaßte Ordnung ein. Nun aber mag diese Ordnung helfen und abhalten, was ihr bestimmt ist; entscheidend bleibt für die jeweils konkret zu führende Ehe das „Herz", d. h. das persönliche Liebe- und Treueverhältnis der Gatten. Dieses nun ist allein aus der schöpfungsmäßigen Gebundenheit nicht zu realisieren. Um die Ehe und das verhärtete Herz des sündhaften Menschen aufzuschließen, bedarf es der Gnade. Als ein heiliger Stand kann die Ehe und können in ihr die Ehegatten nur geheiligt werden, wenn die Christusliebe gelebt wird. Selbst ist die Ehe kein Gnadenmittel, sondern sie ist der Gnade bedürftig und muß sich in Kreuz und Anfechtung bewahren. In ihr darf als Liebe und Treue darum nicht allein der Eros herrschen, sondern sie muß der Raum auch für die Agape sein. Hier läßt es sich dann erfahren, daß die Ehe die einzige menschliche Gemeinschaft ist, in der Eros und Geist vereint werden können.

Zu Kreuz und Anfechtung der Ehe kann auch gehören, ein „unverträglich Gemahl" zu „ertragen". Der Christ ist es schuldig, Übel zu leiden und sich sein Kreuz nur von Gott nehmen zu lassen, nicht aber selbst „aus der Schule zu laufen" und sich etwa auszusuchen, wo er den christlichen Glauben bewähren möchte. Luther hat darum der Scheidung nicht das Wort geredet, hat aber dort, wo sie unumgänglich erscheint, gefordert, daß man sich nicht wieder verheirate. Die Frage, wie es mit der Trauung Geschiedener zu halten sei, ist in unserer Kirche heute ein ungelöstes Problem, sie wurde auch auf der Tagung nicht angerührt; ihre Klärung erfordert wohl noch eine tiefere Erkenntnis der Ehe, als sie heute allgemein besteht.

Wenn etwa im Epheserbrief der Bund der Ehe als Ebenbild des Bundes Christi mit seiner Gemeinde genommen wird, so zeigt sich, von welcher Totalität und Unauflöslichkeit dieses Bundes ausgegangen wird. Vom Staat als der anderen, so wesentlich die ganze Existenz des Menschen umschließenden Gemeinschaft wird ein Gleiches im Neuen Testament nicht ausgesagt. Der Bund, wie das Evangelium ihn sieht, verlangt also, daß man sich ihm vorbehaltlos mit einem demütigen, gehorsamen Ja als einer Ordnung angelobt und anvertraut, die von Gott vor aller Sündhaftigkeit, aber eben auch trotz aller Sündhaftigkeit und in alle Sündhaftigkeit gewährt ist. v. S.

EINANDER UNTERTAN IN DER FURCHT CHRISTI

Biblische Besinnung über Eph. 5, 21—33

Von Frau Elisabeth Stehfen, Kassel

Es ist nicht ganz leicht für uns heute lebende Menschen, mit einem solchen Text wirklich ins Gespräch zu kommen. Darum ist es nötig, sich zu vergegenwärtigen, welches Anliegen den Verfasser dieses Briefes an die Epheser bewegte. Sein Schreiben ist überwältigt von der Tatsache, daß es in dieser Welt Gemeinde Jesu Christi gibt. Der gesamte erste Teil des Briefes (1, 3—3, 21) ist ein einziges staunendes anbetendes Nachdenken über dieses Geheimnis des Christusereignisses, darüber, daß es geschieht, daß Menschen der verschiedensten Stände und der verschiedenen Religionen hineingerufen werden in die Gemeinschaft des Leibes Christi. Für uns ist dieses Staunen sehr schwer nachzuvollziehen. Einmal, weil wir so selbstverständlich mit dieser Gemeinde Jesu Christi rechnen und dann, weil uns die Gestalt dieser Gemeinde und Kirche oft so anstößig ist, weil wir von so viel Kritik ihr gegenüber erfüllt sind, und weil wir sie weithin lediglich als eine Institution ansehen, die dafür zu sorgen hat, daß Ordnung und Sitte nicht ganz verlorengehen. Aber trotzdem: es gibt Begegnungen mit Menschen, mit Büchern, mit einer Gruppe von Menschen, in denen uns etwas von dem Geheimnis des dritten Glaubensartikels anrührt, in denen wir etwas spüren von der „Gemeinschaft der Heiligen", die Raum und Zeit und alle von Menschen gesetzte Grenzen übergreift.

Der zweite Abschnitt unseres Briefes (4, 1—6, 22), aus dem unser Text genommen ist, möchte den jungen Christen helfen, die Berufung in die Gemeinde fruchtbar zu machen für ihren Alltag. Wir können uns wohl kaum eine Vorstellung davon machen, wie umstürzend diese neue Gotteserfahrung für die jungen Heidenchristen war, und wie langsam der Prozeß des Umdenkens, der ja zugleich einen neuen Lebensstil und ein völlig neues Verhalten in den praktischen Lebensfragen zur Folge hatte, alle Schichten ihres Lebens durchdrang. Eine gewisse Parallele liegt bei den jungen Kirchen Afrikas vor. Aber auch wir selbst stehen ja vor der Notwendigkeit, angesichts der so tiefgreifenden Veränderungen unserer gesellschaftlichen Situation ganz neue Entscheidungen treffen und nach neuen Formen suchen zu müssen.

Die Frage, die über diesem zweiten Abschnitt steht, heißt: Was bedeutet es für den Alltag der jungen Christen, wenn sie ihn vom Zentrum der Christusbotschaft her zu bewältigen und zu leben versuchen? Das muß sich bewähren im menschlichen Miteinander. Denn dieses Miteinander ist das große Feld der Bewährung. Das Neue Testament bezeugt immer aufs neue, daß es keine unmittelbare Beziehung zu Gott gibt. „So jemand spricht: Ich liebe Gott und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht" (1. Joh. 4, 20 f.). Gott schiebt den Mitmenschen gleichsam vor sich her. Auf diese Weise nötigt er uns, ihn selbst mindestens so wirklich zu nehmen wie den Mitmenschen. Nicht die fromme Innerlichkeit, nicht unsere tiefen und klugen Gedanken über Gott sind entscheidend, sondern entscheidend ist ihre Übersetzung in die konkrete Lebensbewältigung im menschlichen Miteinander. Wenn ich nach Gottes Willen frage, verweist er mich an den Mitmenschen. In diesem Bereich muß die Probe aufs Exempel bestanden werden, ob wir den Ruf in die Freiheit der Kinder Gottes gehört haben.

In diesem Zusammenhang sind die sogenannten Haustafeln zu verstehen. Unser Textabschnitt bildet den Anfang dieser Haustafel im Epheser-Brief. An erster Stelle steht in ihr die Beziehung von Mann und Frau, d. h. der Bereich der Ehe. Warum steht sie an erster Stelle? Weil die Zweigeschlechtlichkeit, die Tatsache, daß der Mensch unwiderruflich als Mann oder Frau existiert, ein Hinweis darauf ist, daß der Mensch von Anfang an auf den Mitmenschen angewiesen ist, um Mensch zu werden. Untersuchungen des Zoologen Portmann haben ja diese theologischen Erkenntnisse vom Biologischen her auf eine überraschende Weise bestätigt: Der Mensch kommt als „artgemäße Frühgeburt" auf die Welt und ist für seine Menschwerdung entscheidend auf den sozialen Kontakt angewiesen. Was sich hier abspiegelt, gilt für das gesamte menschliche Leben. So wird die Frau nur durch die Begegnung mit dem Mann zur Frau, und der Mann nur durch die Begegnung mit der Frau zum Mann. Das gilt auch über den Bereich der Ehe hinaus — auch für alle Nichtverheirateten — für Mann und Frau. Aber die Ehe, die unauflösliche Verbindung eines Mannes mit einer Frau, ist die exemplarische Bindung für alles menschliche Miteinander. Exemplarisch a) weil in keiner anderen menschliche Beziehung zwei Menschen so unausweichlich, so total und so unwiderruflich aneinander gebunden sind, geistig, seelisch — bis ins Leibliche hinein, b) exemplarisch auch darin, daß diese Beziehung eine große Variationsbreite hat: der Mann sucht in seiner Frau auch die Mutter, die Frau im Mann auch den Vater, Mann und Frau sind sich einander Geschwister, sie sind Arbeitsgefährten, Spielgefährten, Kameraden, c) exemplarisch schließlich auch in der Hinsicht, daß, wenn die Leibesgemeinschaft als Lebensgespräch gelingt, Mann und Frau fähig werden zu lebendiger Begegnung, zu fruchtbarem, hilfreichem Miteinander auch in allen anderen Beziehungen, in die sie durch Familie, Freundschaft und Beruf hineingestellt sind.

Die Haustafeln sind übrigens keine spezifisch christliche Erfindung. Sie werden übernommen aus der stoischen Diatribe und sind auch im rabbinischen Judentum bekannt. Angeredet wird in ihnen der Oikos, d. h. die große patriarchalisch geordnete Hausgemeinschaft, in die die Frauen, die Kinder, die Sklaven, Alte und Junge hineingehören. Jeder wird auf seinen Stand, seinen Ort in diesem Oikos angeredet, und es wird ihm das seinem Stand entsprechende Verhalten zur Pflicht gemacht. Nun werden aber in den neutestamentlichen Briefen die einzelnen Glieder des Oikos zugleich angesprochen auf ihr Christsein, auf ihre Berufung zum Leibe Jesu Christi. Dadurch, daß dies geschieht, werden die Ermahnungen, obwohl inhaltlich nichts Neues über das Bekannte hinausgesagt wird, gleichsam von innen heraus aufgebrochen und gesprengt. Ein besonders deutliches Beispiel ist die Sklavenfrage. Die Sklaven werden ermahnt in ihrem Stand zu bleiben, aber indem sie als Brüder angeredet werden, indem ihnen gesagt wird, daß es kein Ansehen der Person vor Gott gibt (d. h. daß Gott keine Unterschiede in der Wertung macht), wird ihre innere Situation grundlegend verändert. Die Abschaffung der Sklaverei ist die Konsequenz dieses neuen Verständnisses vom Menschen. Das gleiche gilt mutatis mutandis auch für die Beziehung von Mann und Frau.

Eph. 5, 21 ff. gilt allgemein als der locus classicus, der entscheidende Textabschnitt (in Verbindung mit anderen Stellen des Neuen Testaments) für diejenigen, die an der patriarchalischen Ordnung der Geschlechter festhalten, die in der Emanzipation der Frau, in der modernen Gleichberechtigung eine bedenkliche Entwicklung sehen, und die auch die partnerschaftliche Ordnung der Ehe mindestens für eine problematische Sache halten. Und wir alle wissen ja, wie gerade in der Kirche solche Überlegungen immer wieder lebendig sind. Auf diese Äußerungen also beruft man sich, um seine Einwände, seine Sorgen, seine Bedenken geltend zu machen. Auf der anderen Seite gibt es Männer und Frauen, die sich gegen

die Verlesung dieses Textabschnittes bei der Trauung wehren, weil sie ihn nicht für sich als verbindlich ansehen können angesichts der so sehr veränderten Verhältnisse. Besteht nun die Berufung auf diese Stellen zu Recht? Und andererseits: Ist das Sich-zur-Wehr-Setzen gegen sie innerlich berechtigt?

Zunächst muß ja beachtet werden, daß die Mahnung an die Frauen den Frauen gilt, und daß die Männer ebenso die an sie gerichteten Forderungen hören sollen. Es ist daher nicht legitim, wenn die Männer — und dafür bietet die Geschichte der Auslegung dieses Textes laufend Belege — wenn also die Männer in erster Linie die an die Frau gerichtete Mahnung gehört und sich ihr gegenüber auf sie berufen haben. Dann aber, und das ist das Entscheidende, wird in der Auslegung häufig übersehen, daß die Überschrift über die ganze Haustafel heißt: „Ordnet euch gegenseitig einander unter in der Furcht Christi" (V. 21). Diese Stelle entspricht der Mahnung Phil. 2, 3: „In Demut achte einer den anderen höher als sich selbst." Hier wird gleichsam das Lebensgesetz der Gemeinde Jesu Christi ausgesprochen; an die Stelle des Machtprinzips ist das Dienstprinzip getreten. Ich erinnere an die Perikope Matth. 20, 1 ff. und Parallelen: In ihnen wird die Frage nach dem Maßstab für „Größe" im Reich Gottes gestellt. Die Antwort heißt: „Die Fürsten halten ihre Völker nieder und die Mächtigen tun ihnen Gewalt. So ist es unter euch nicht. Sondern wer groß sein will unter euch, sei euer Diener, und wer der Erste sein will unter euch, der sei euer Knecht. Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene . . ." Dazu Luk. 22, 2: „Ich aber bin unter euch wie ein Diener." Dieses Lebensprinzip der Gemeinde Jesu Christi, dieses radikale Umdenken hat also seine Begründung in dem Verhalten des Herrn der Gemeinde, in Jesus Christus selbst. Daher stammt seine Verbindlichkeit für jedes Glied des Oikos, für Eltern und Kinder, Herrn und Sklaven, und damit auch für Mann und Frau. „In der Furcht Christi" meint wohl ein Doppeltes: die Ehrfurcht vor dem, der Herr und Haupt der Gemeinde ist, und die Furcht vor dem, der einmal die Einzelnen danach richten wird, ob sie in ihrem praktischen Verhalten ihm nachgefolgt sind.

In den Haustafeln wird nun diese umfassende Mahnung: seid einander gegenseitig untertan, für jedes Glied des Oikos besonders ausgelegt. So heißt die Mahnung an die Frauen: Die Frauen seien untertan ihren Männern. Der Zusatz „als dem Herrn" bezieht sich auf Christus. Er ist der Herr und nicht der Mann. Dieser Zusatz drückt aus, daß die Unterordnung der Frau nicht so sehr dem einzelnen Mann gilt — sein Haupt-Sein ist ein abgeleitetes Haupt-Sein —, sondern diesem von Christus begründeten Lebensgesetz der gegenseitigen Unterordnung. Begründet wird die Forderung an die Frauen damit, daß der Mann das Haupt des Weibes ist wie Christus das Haupt der Gemeinde. Und damit stoßen wir auf die Besonderheit dieses Abschnittes, daß in einer seltsamen und geheimnisvollen Überschneidung die Beziehung von Mann und Frau mit der Beziehung von Christus und seiner Gemeinde in Parallele gesetzt werden. Ich möchte erst später auf diese Zusammenhänge eingehen.

Die besondere Form der Mahnung an den Mann heißt nun: Ihr Männer liebet eure Frauen . . . Hier steht das griechische Wort agape, das neben dem verhältnismäßig selten gebrauchten Wort philia das Wort ist, das im Neuen Testament für Liebe gebraucht wird. Und nun wird dieses „Lieben" begründet und erläutert durch den Hinweis: wie Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich für sie hingegeben, — d. h.: Ursprung und Maßstab dieser gebotenen Liebe ist Christus. Worin ist das Haupt-sein Christi der Gemeinde gegenüber begründet? Die Antwort muß heißen: In seiner Hingabe, in seinem Für-sie-Dasein bis zum Tode. Ganz pointiert könnte man sagen: darin, daß er den Seinen die Füße wäscht. Wir wissen ja, daß die Fußwaschung im Johannesevangelium in geheimnisvoller Beziehung zum Abendmahl steht, zu der Vergebung, die der tiefste Ausdruck der zuvorkommenden Liebe ist,

einer Liebe, die sich nicht abhängig macht von dem Verhalten dessen, auf den sie sich richtet, sondern immer in der Freiheit des neuen Anfangs steht. Und die Verse 26 und 27 nehmen ja deutlich Bezug auf die Taufe, deren innerster Sinn eben auch im Geheimnis der Vergebung besteht. Der Mann ist nicht der Erretter seiner Frau, sondern ihm wird zugemutet, in seiner Beziehung zu ihr diese Liebe Christi nachzuvollziehen und mit ihr so umzugehen, als ob er es in ihr mit sich selbst zu tun hätte. Das liegt in dem Hinweis, daß die Männer die Frauen „wie ihren eigenen Leib" lieben sollen, beschlossen.

Wenn wir diesen beiden Mahnungen an die Frau und an den Mann nachdenken, dann wird ja ganz deutlich, daß die beiden Bewegungen aufeinanderzu sich gegenseitig fordern und stützen. Sie sind gleichsam wie zwei Seiten eines Daches, die nur, indem sie zusammentreffen, ein Dach bilden. Sonst fällt jede in sich zusammen.

Nun ist sehr auffällig, daß an keiner Stelle des Neuen Testaments die Ehefrauen aufgefordert werden, ihre Männer zu lieben. Das wird nur den Männern gesagt. Das ist um so auffälliger, als ja sonst das Gebot der Liebe unterschiedslos an alle Glieder der Gemeinde ergeht. So heißt es auch in unserem Brief nur wenige Zeilen vorher: „So seid nun Gottes Nachfolger als die geliebten Kinder und wandelt in der Liebe, gleichwie Christus euch hat geliebt und sich selbst dargegeben für uns als Gabe und Opfer" (Eph. 5, 1). Worin mag diese Unterschiedenheit, diese Differenzierung begründet sein? Ganz gewiß einmal in der soziologischen Struktur der damaligen Zeit, in der die Unterordnung der Frau unter den Mann völlig selbstverständlich war. Dann aber kommt wohl in dieser Differenzierung noch etwas Tieferes zum Ausdruck: das Neue Testament sieht unbeschadet der Gleichbegnadung von Mann und Frau ihre Beziehung zueinander als ein Verhältnis der echten Polarität, der Unumkehrbarkeit an. Sie sind nicht einfach austauschbar, sondern haben je ihren eigenen Ort und ihre besonderen Möglichkeiten und Gaben, die sich ebensowenig auswechseln lassen, wie die Beziehung Christi zu seiner Gemeinde umkehrbar ist. Wie wir heute — im Zuge der partnerschaftlichen Ordnung von Mann und Frau, die sich ja ausdrücklich als Ablösung der patriarchalischen Ordnung versteht — diese Polarität im Rahmen einer Theologie der Geschlechter ausdrücken und formulieren können, das scheint mir eine offene Fage zu sein.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, ob das Wort Partnerschaft ein glückliches Wort ist, wenn wir es im Blick auf Mann und Frau in der Ehe gebrauchen. Es gibt ja Partnerschaft von Mann und Frau auch außerhalb der Ehe, in mancherlei Weise: Partnerschaft zwischen dem verheirateten Mann und der nichtverheirateten Frau, Partnerschaft zwischen verheirateten Frauen und verheirateten Männern. Alle diese Formen der Partnerschaft sind begründet durch eine gemeinsame Aufgabe. In dieser Partnerschaft sind Mann und Frau gleichsam parallel ausgerichtet auf ein bestimmtes Ziel. Alle „Querverbindungen" seelischer oder sexueller Art, die sich immer wieder ereignen, sind im Blick auf dieses gemeinsame Ziel mehr oder weniger problematisch. Die eheliche „Partnerschaft" wird ja aber geradezu konstituiert durch die Zuwendung von Mann und Frau zueinander. Ganz gewiß gibt es auch in der Ehe Partnerschaft im eben gekennzeichneten Sinn, aber sie ist ja gerade nicht entscheidend für die Ehe.

Nach dieser Zwischenbemerkung wenden wir uns dem Nachdenken darüber zu, was in unserem Text und nicht nur in ihm mit dem Begriff Agape eigentlich gemeint ist. Wie ist dieser Begriff inhaltlich gefüllt? Es ist das Wort im Neuen Testament, das für Liebe gebraucht wird. Der Grieche kennt darüber hinaus noch das Wort Eros, zu dem der Begriff der Epithymia (lateinisch Libido) in enger Beziehung steht, und das Wort Philia, das freundschaftliche Verbundenheit meint. Das Wort Agape ist auch im Profangriechischen bekannt und kommt in mehreren unbestimmten Bedeutungen vor, spielt aber im ganzen durchaus eine

Aschenbrödelrolle. Eben um dieser Unbestimmtheit willen eignet es sich, Träger zu werden für die Liebe, die in Christus Fleisch wurde, Mensch wurde. Was lassen nun die Berichte der Evangelien darüber erkennen, wie Jesus dieses Wort gefüllt hat? Sie kennen die berühmte Formulierung Hattingbergs: Einen Menschen lieben heißt ihn so sehen, wie Gott ihn sieht. Jesus sieht die ihm begegnenden Menschen in dieser Weise. D. h. er sieht sie ganz nüchtern und realistisch: „Er wußte wohl, was im Menschen war."

Aber er sieht sie als solche, denen die Zusage der Vergebung gilt. Er sieht sie also nicht im Blick auf ihre Vergangenheit, sondern im Blick auf ihre Zukunft, auf das hin, was sie werden sollen. Er sieht sie als solche, die der Ruf in die Freiheit getroffen hat. Diese Freiheit ist aber entscheidend die Befreiung zum Lieben-Können. Woran scheitert unser Lieben? Doch eben daran, daß wir angstvoll um uns selbst besorgt sind. Wir wagen das Vertrauen nicht, daß unser Leben von Gott gehalten und getragen und bewahrt ist.

Wie verhält sich nun diese Agape zu der Mächtigkeit des geschlechtlichen Verlangens, das zwischen Mann und Frau aufbricht, dieser Kraft, die Mann und Frau zueinander treibt, die sie in Seligkeit und Qualen stürzt und sie nötigt, sich immer neu zu suchen, zu verfehlen und wieder zu suchen, die ihnen die höchste Beglückung, aber auch die tiefste Verzweiflung bereitet? Löst die Agape diese Formen der Liebe ab? Wir wissen alle, daß es immer wieder Zeiten in der Geschichte, besonders der christlichen Kirche, gegeben hat, wo diese Formen der Liebe abgewertet wurden gegenüber der Agape, wo man sie im Sinne der irdischen und der himmlischen Liebe einander gegenüberstellte. Hinter solchen Urteilen steht ein gnostisch-dualistisches Verständnis des Menschen, das je nach dem zur Leibfeindlichkeit oder auch zum Libertinismus geführt hat und das im schroffen Gegensatz zur christlichen Auffassung vom Menschen steht. Sehr hilfreich waren mir im Blick auf diese Fragen die Ausführungen von Paul Tillich in seinem Buch „Liebe, Macht, Gerechtigkeit". In einer ontologischen Analyse der Liebe zeigt er, daß Eros, Libido und Philia nicht minderwertige Formen sondern Qualitäten der Liebe sind, und daß auch sie Ausdruck sind für das Verlangen nach Einswerden mit dem begehrten und geliebten Menschen. Im Zustand der Entfremdung (biblisch Sündenfall) aber sind sie ständig in der Gefahr, mißbraucht und verkehrt zu werden in eigensüchtiger Richtung, in Richtung auf die angstvolle oder lustvolle Sicherung und Selbstbehauptung. Lust an sich ist nicht schlecht und minderwertig, sie wird es aber, wenn sie um ihrer selbst willen gesucht wird und eben darin den anderen als Person verletzt und ihn gebraucht als Mittel und Objekt. Und wer von uns wüßte nicht, wieviel Bitterkeit und Einsamkeit an diesem Punkt in Ehen ausgehalten und ertragen werden muß. Erst in der Agape, in der Liebe, die in Christus Fleisch geworden ist, erfahren wir in der Tiefe den Sinn auch all der anderen Qualitäten der Liebe. Und sie kommen zu ihrem eigentlichen Sinn und Ziel da, wo sie von der Agape umschlossen und in sie integriert werden, zu dem Sinn und Ziel des Einswerdens in der Überwindung dessen, was trennend und entfremdend zwischen uns steht.

Wenn wir das Neue Testament fragen, wie es dazu kommt, daß wir mit solcher Liebe dem anderen begegnen können, dann ist unmittelbar einsichtig, daß weder der moralische Appell noch die Willensanstrengung uns zu Liebenden macht. Diese Liebe ist die Antwort des Glaubens auf die Zusage des Evangeliums, daß wir Geliebte sind, d. h. aber: sie ist die Frucht der Verwandlung, die uns da widerfährt, wo wir uns dieses Geliebtwerden demütig gefallen lassen. „Wir können nur sein, was uns widerfährt." An diesem Punkt, meine ich, wird nun auch einsichtig, was der Hinweis auf die Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde für die konkrete Beziehung von Mann und Frau in der Ehe bedeutet. Die Tatsache, daß es Gemeinde Jesu Christi in dieser Welt gibt, sagt doch aus, daß Gott nicht ohne den Menschen sein will, und daß er uns in Jesus Christus mit der Liebe liebt, von der in 1. Kor. 13 die Rede ist.

Darüber hinaus sagt sie aus, daß es Menschen gibt, die dieser Liebe zu antworten versuchen mit ihrer gesamten Existenz. Wenn zwei Menschen, die um dieses Geheimnis wissen, sich zur Ehe miteinander verbinden, dann kann das Wissen darum, daß ihre unvollkommene Liebe zueinander begründet, umfangen und getragen ist von dieser geheimnisvollen Liebe Christi, ihnen immer wieder den Mut schenken, es miteinander zu wagen — nicht im Vertrauen auf ihr eigenes Liebesvermögen — sondern im Vertrauen auf diesen unverbrüchlichen Bund, den Gott mit seinen Menschen geschlossen hat und den er nicht aufhebt. Dieser Bund selbst ist gleichsam der unzerstörbare Punkt der Erneuerung für den menschlichen Bund der Ehe.

Wie steht es nun aber im Blick auf diejenigen, die von dieser Botschaft nicht erreicht werden, die mit ihr nichts anfangen können, weil ihnen all diese Worte stumm bleiben? Und wir wissen doch, daß wir bei den wenigsten, mit denen wir etwa in unserer Arbeit zu tun haben, ein lebendiges Wissen um diese tiefen Zusammenhänge voraussetzen können.

Da meine ich nun, daß wir diesen Text lesen sollten als einen, der zunächst uns selbst ganz persönlich trifft. Wir sollten die Fragen aushalten, die er an unseren eigenen Glauben, an unsere eigene Liebe stellt. Aus solchem Betroffensein heraus werden wir dem anderen in neuer Weise begegnen. Wir begreifen, daß die Bezeugung dieser tiefen Zusammenhänge nicht in erster Linie im Reden über sie besteht. Denn wenn es wahr ist, daß jede Liebe zwischen uns Menschen in der letzten Tiefe etwas zu tun hat mit der Liebe Gottes, von der wir alle leben, dann ist diese Liebe der Lebensraum, der uns alle umschließt: Gläubige und Ungläubige, Getroste und Zweifelnde, Anbetende und Lästernde. Und wir ahnen, daß in jeder noch so entarteten, noch so pervertierten Form der Liebesbeziehung, ihr selbst verborgen, etwas von der Ursehnsucht des Menschen lebt, an irgendeiner Stelle nicht auswechselbar zu sein, sondern unersetzlich, bejaht und geliebt zu sein nicht um seines Soseins willen, sondern um seines Daseins willen. Wir Christen sollen und können es lernen, die Menschen besser zu verstehen, als sie sich selbst verstehen. Und aus solchem Verstehen heraus werden wir nach Mitteln und Wegen suchen, ihnen das tiefe Geheimnis des Menschseins aufzuschließen. Dazu gehört es auch, daß wir den verhängnisvollen Irrtum korrigieren, als sei die Liebe wesentlich Gefühl und spontane Neigung und als solche dem Willen völlig entzogen, und als sei also auch die Liebesfähigkeit etwas, was uns ohne unser Zutun einfach zufällt oder eben nicht zufällt. In seinem Büchlein „Experimente mit Gott" sagt Adolf Sommerauer zu dem Thema: „Verliebte und Liebende" . . . „Ob wir es billigen oder nicht, die Auflösung gesellschaftlicher Regeln ist eine Tatsache. Man muß jetzt aus der Liebe selbst das Gesetz ableiten, das als gesellschaftlicher Schutz um das Verhältnis von Mann und Frau nicht mehr vorhanden ist. Weil aus dem Verliebtsein, aus dem triebhaften Überfall der Erotik eine eigentlich menschliche Liebe werden muß, gehört zum Verliebtsein das Training des Menschlichen, Verantwortung, Beherrschung und Verzicht."

Es gehört zu den hoffnungsvollsten Erfahrungen, daß junge Menschen, auch wenn sie es ablehnen Christen zu sein, sich auf solche ernsthafte Bemühung ansprechen lassen. Und indem sie sie auf sich nehmen, geraten sie in den Bereich dessen, von dem die Bibel sagt, daß er Liebe ist, und der nicht aufhört, um die Antwort unserer Liebe zu werben und uns zu bezeugen, daß sein Bund mit uns, seinen Geschöpfen, unverbrüchlich gilt.

GRIECHISCHER MYTHOS UND CHRISTLICHE WIRKLICHKEIT

Vom 23. bis 25. September 1960 hielt die Evangelische Akademie in Hofgeismar eine Tagung über die Fragen ab, die sich an das von der Religionsforschung erneuerte Verständnis des Mythos und zumal an die Versuche heften, die griechische Mythologie in unserer Zeit zu neuem Leben zu erwecken.

Nachstehend wird der Inhalt der vier Referate in stark gekürzter Form wiedergegeben.

DIE WIRKLICHKEIT DES GRIECHISCHEN MYTHOS

Von Hans Schwabl

Mythos heißt „Rede, Erzählung, Geschichte", und bedeutet so zunächst einfach das, was erzählt wird, also auch über die Götter und Heroen. Wenn wir den Ausdruck heute gebrauchen, so sind die Untertöne, die wir dabei mithören, nicht zuletzt durch die lange Entwicklung und Verwandlung des griechischen Geistes mit bedingt, die wir hier bestenfalls andeuten können. Mit dieser Entwicklung wird Mythos zu dem, was Dichter erdacht und ersonnen haben, zu einer Gegebenheit also, deren Wahrheit und Wirklichkeit alles andere als fraglos ist. Für die Griechen selbst ergab sich daraus eine Spannung zwischen dem überlieferten Mythos und einer jeweils neuen Erfahrung der Wirklichkeit, eine Spannung, die bis zum Ende des Altertums nie aufgehört hat, da der Mythos ja zugleich religiöse Traditionen bewahrte und begründete.

Für die Modernen freilich war das Problem zunächst viel einfacher. Sie erfuhren vom Mythos der Griechen nur durch lateinische, dann auch durch griechische Dichtung, und so war man zunächst weit davon entfernt, in griechischem Mythos mehr als etwas Ästhetisches, mehr als ein wenn auch gewaltiges Gebilde der Dichtung zu sehen. Doch hat sich inzwischen, nicht zuletzt bedingt durch Erkenntnisse der Völkerkunde, eine Wende vollzogen. Mythos und Kult — so hat man immer mehr eingesehen — bedingen einander wechselseitig, und es kann gar kein Zweifel bestehen, daß bis zum Ende des Altertums ein großer Teil des griechischen Volkes in seinen Lebensformen durch den Mythos in einem religiösen Sinne bestimmt war. Und in der kultischen Intention hat der Mythos vor allem seine Wahrheit und Wirklichkeit.

Daraus ergibt sich von selbst, daß wir von großen Teilen des griechischen Mythos — ganz abgesehen von den Lücken der Überlieferung, die uns ja gewissermaßen nur zufällig den Blick auf den im Kult gelebten Mythos tun läßt — von vornherein keine Kenntnis haben können. Die Bindung an die Landschaft und die Gruppe, die eine Gottheit verehrt, bedingt weitgehend solche Ausschließlichkeit, daß Mitteilung an Außenstehende auch dort einem gewissen Hemmnis begegnet, wo es sich nicht um Geheimkult, um ein Mysterium im eigentlichen Sinne handelt. Natürlich aber ist bei Mysterienkulten das Schweigen und Fürsichbehalten des Heiligsten am allerschärfsten ausgeprägt. Die Scheu, zu viel über die Kabiren preiszugeben, die etwa Pausanias zeigt, stehe als ein Beispiel für viele. Und bei ihm schließt sich daran auch eine Reihe von Erzählungen, die dartun, wie unmöglich es ist, dem Groll der Kabiren zu entkommen. Zeugnis dafür legen ab die Leute von Naupaktos, die den Kult unbefugt so wie am heiligen Ort in Theben in ihrer Heimat nachvollziehen wollten; die Soldaten des Mardonios, die ins Heiligtum drangen und, vom Wahnsinn geschlagen, sich vom Felsen in die See stürzten. Die Mazedonier, die zur Strafe fürs selbe Vergehen der Blitzstrahl vom Himmel traf.

Groß ist also die Gewalt dieser Götter und sie selbst alles andere als nicht ernsthaft. Und gewaltig sind auch die zum Kreis der Olympier gehörenden Götter einst bei der Stiftung ihres

Kults den Menschen erschienen. Man denke nur an die Epiphanie der Demeter vor der zu Tode erschrockenen Metaneira in Eleusis, man denke an Apoll vor den Kretern, seinen ersten Priestern in Delphi, nach der Darstellung des homerischen Apollonhymnus. In fast formelhafter Anrede wendet sich die Gottheit bei solcher Epiphanie an die Menschen: „Hirten . . . Schandkerle, nichts als Bäuche" sagen die Musen bei Hesiod; „unwissende Menschen, unkundige . . .": Demeter; „unmündige Menschen, armselige Dulder . . .": Apollon.

Epiphanie, Offenbarung der Gottheit, steht am Anfang jeden Kultus. Für Hesiod ist's das persönliche Erlebnis seiner Dichterweihe, das ihn von der Erscheinung der Musen am Helikon reden ließ, und spätere Zeit knüpfte daran den Kult der Musen in jener Gegend. Um vielfaches gewaltiger, ernsthafter und dem Zufälligen entrückter sind Delphi und Eleusis: dort ist's Apoll, der, um sein Wesen zu erfüllen, vom Olymp herabkommt und die Stätte für sein Orakel sucht, in das er selbst die ersten Priester einführt; hier ist's Demeter, die in ihrem Schmerz um den Verlust der Tochter von den Göttern zu den Menschen gekommen ist und schließlich das Heiligtum und den Kult stiftet, der den Menschen Heil verspricht für hier im Leben und auch für dort im Tode.

Eleusis und Delphi sind lokale Kulte, die weithin gewirkt haben. Aber gerade die Demeter-Kulte zeigen, wie überall über die griechische Welt hin der Glaube an diese Gottheit mächtig war, und mit den Kulten erfahren wir immer wieder auch von den Kultlegenden, die das kultische Tun begründen und erklären und bis in die späte Zeit den Anspruch auf ernsthaften Glauben besaßen und bewahrten als heilige Überlieferungen (ἱεροὶ λόγοι; es ist hier, um das Gewicht des Ausdrucks ins rechte Licht zu rücken, der Hinweis erforderlich, daß den Alten der Ausdruck μῦθος, der immer nur die einzelne Erzählung bezeichnet, sehr bald schon den Beigeschmack des Bloß-Erdichteten, Fabulierten erhielt).

Das Wissen um die Götter beschränkt sich freilich nicht auf solche lokale Bindungen im Kultus. Die Götter als Gesamtheit gruppieren sich zu einem Kosmos, der auch uns noch in mancher Weise anspricht, und es ist charakteristisch, daß für das Bewußtsein der Griechen die Ausbildung dieses geordneten Ganzen der Götterwelt sich an die Namen von Dichtern knüpft, vor allem Homer und Hesiod, nicht an die Weisheit der Tempel. Dieses Bewußtsein der Griechen, von der die Formen und Beziehungen der Götter stiftenden und offenbarenden Kraft der Dichtung und nicht zuletzt auch die Kritik Späterer (erinnert sei allein an Xenophanes) sind allein schon, trotz allen, wie es scheint, unernsten Aspekten, Beweis für die Ernsthaftigkeit dieser Welt der homerischen und hesiodischen Götter.

Mit Homer treten wir gewissermaßen hinaus aus dem Dorfe in eine große und geistige Welt, nehmen teil an einem menschlichen und historischen Drama, der Tragödie Achills, vor dem Hintergrund des Kampfs um eine belagerte Stadt. Die Handlung selbst spielt auf zwei Ebenen: einer Oberbühne, der der Götter, und einer Unterbühne, wo die Menschen agieren . . . und im Grunde, so meinte man lange, könnten die Götter eigentlich wegbleiben. Sie seien hier nur als Kunstmittel, um die Bedeutung des Geschehens zu steigern, vielleicht auch nur die heitere Folie zum tragischen Ablauf, der Komödienpart im ernsten Spiel.

Aber die Götter bereichern und schmücken dies Spiel nicht nur, sie sind da, weil sie ein selbstverständlicher Teil dieser Welt sind und weil es dargestellt werden mußte, daß alles Geschehen von ihnen abhängt, oder genauer, ohne sie nicht sein kann und keinen Sinn hat. Was wir von der Kleinheit und Abhängigkeit der Menschen von den Göttern zu sagen hatten, das gilt auch hier, und manche Aussage über die Hinfälligkeit und Zerbrechlichkeit des menschlichen Daseins drückt es aus. Wie selbstverständlich hier aber der göttliche Hintergrund alles Geschehens ist, das wird schon darin deutlich, daß von den Göttern auch viel und oft dort geredet wird, wo der ganze theologische Apparat des Vielgötterstaats, den der Dichter im Hintergrund seiner Erzählung aufbietet, beiseite bleibt, dort wo das unmittelbare Erleben der

Helden durch ihren eigenen Mund zum Ausdruck kommt. Hier fällt selten der Name eines besonderen Gottes, sondern es wird allgemein geredet von δαίμων, θεός, θεοί oder auch Zeus, der als der Obergott sehr leicht göttliches Wirken überhaupt bezeichnen kann. Wir erfahren dabei, was diesen Menschen alles als Götterwirkung erscheint, von dem Jagdtier, das ein Gott dem Jäger in den Weg schickt, bis zum Gedanken, den ein Gott in den Sinn legt und so das Tun bestimmt. Die Welt ist hier wirklich voll von Göttern, und auch Kleines, ja Kleinstes, das nicht unmittelbar als aus eigener Kraft getan einsichtig ist, wird jeweils dem Wirken einer weiter nicht bestimmten Gottheit zugeschrieben, die das glücklich oder unglücklich gefügt hat, was jenseits menschlicher Macht schien. Und so fällt menschliches Tun und Können und göttliches Wirken überhaupt vielfach in eins zusammen: Der Gott und der starke Mann, Mensch und Gott, der Mensch mit göttlicher Hilfe tut die Tat. Oder Phemios, der Sänger, der von sich sagt: „ich bin selbstgelehrt, ein Gott hat mir mannigfache Weisen in den Sinn gelegt".

Es wäre dazu manches noch zu sagen. Hier muß der Hinweis darauf genügen, wie sehr diese immer wieder ausgesagte Erfahrung von göttlicher Wirkung sich im Rahmen der natürlichen Gegebenheiten bewegt, und dazu dürfen wir noch feststellen, daß wir in diesem Reden von nicht näher bestimmten göttlichen Potenzen ein unmittelbares Gotteserlebnis vorfinden, das nicht zuletzt — mehr als alle mythische Theologie — der kommenden griechischen Spekulation über die Götter und das Göttliche zugrunde- und vorausliegt. Jenes Unmittelbare und zugleich Unbestimmtere bleibt gerade auch dort, wo die Welt der Götter des Mythos versinkt bzw. in den Hintergrund tritt.

Wir fragen allerdings nach dem Mythos und halten zunächst fest, daß der homerische Göttermythos — und das Agieren und Eingreifen der Götter im trojanischen Krieg ist ja ein Stück Götter-Mythos als die Darstellung göttlicher Wirksamkeit in einem bestimmten historischen Ereignis —, daß das ganze Wirken der homerischen Götterwelt, wie der Dichter es darzustellen weiß, den Menschen, die er darstellt, nicht in demselben Maße unmittelbar gegeben ist, wie die Erfahrung göttlicher Wirksamkeit überhaupt. Dieser Sachverhalt ist an sich selbstverständlich, besonders bei polytheistischer Gotteskonzeption, hat aber doch zu Mißverständnissen Anlaß gegeben, indem man das hier vorliegende Phänomen einer schon bei Homer einsetzenden Abstraktionsleistung zuschrieb. Wir stellen jedenfalls fest, daß der Dichter im Gegensatz zu dieser unmittelbar erfahrenen göttlichen Wirksamkeit und ihrer unbestimmten Aussage um den Hintergrund der göttlichen Ebene weiß, daß er die Götter und ihr Eingreifen an den einzelnen Punkten zu bestimmen vermag und daß er dieses sein Wissen durch Berufung auf die Muse legitimiert. Er weiß so wie der Seher „das was ist, sein wird und war" (Hesiod verwendet dieselbe Formel vom Gesang des Dichters), und er weiß es durch die Musen, die überall dabei sind, und so alles wissen. Natürlich hat dieses „historische" Wissen des Dichters auch eine reale Basis in der „Erinnerung" (Mnemosyne galt als die Mutter der Musen). Die Verteilung der Götter auf die Parteien entspricht ganz grob ihrer Herkunft: Athena, die Schirmherrin und Burggöttin, und Hera, die Argiverin, stehen gegen die einstigen Asiaten Apoll und Aphrodite. Und natürlich ist das Bild dieser Gottheiten in wesentlichen Zügen in Übereinstimmung mit den Vorstellungen, die das Volk, oder besser, eine Schicht des Volkes von ihnen sich macht. Das betrifft die Funktionen der Götter. Athena, die kluge Tochter des Vaters, ist die Schutzgottheit der Helden und hat als solche das geradezu innige Verhältnis zu ihren besonderen Schützlingen (der kluge Odysseus ist ihr am liebsten). Im ganzen darf man sagen, daß auch die Darstellung des Eingreifens der olympischen Götter in das Geschehen im Rahmen dessen bleibt, was bei der unmittelbaren, nicht auf die bildhaften Olympier bezogenen Gottheitserfahrung kenntlich wurde. Die Potenz des Göttlichen wirkt durch und mit dem Menschen, eingreifend, fördernd, auch steigernd, doch nie ins Widermenschlische.

Es trifft ja auch das Bild dieser Götter weitgehend mit dem Bild des Menschen zusammen. Man braucht den Blick nicht nach außen zu wenden, nach Ägypten etwa, es genügt eine Umschau in der griechischen Volksreligion, wo der Gott in Tiergestalt noch durchaus seinen Platz hat, um zu sehen, wie wenig selbstverständlich der konsequente homerische Athropomorphismus der Götter ist. Er entspringt einer bestimmten Weltstunde, die spätestens mit Platon im Grunde endgültig vorbei ist, als der Mensch sich selber im Zwiespalt von Leib und Seele zu sehen gelernt hat und das Göttliche nur mehr als geistige Wesenheit bestimmbar wird. Hier, bei Homer, ist es die menschliche Person und Gestalt in der Gesamtheit ihrer Teile, die als das Volle, Ganze und Eigentliche erfaßt wird, und so nimmt denn auch das, was übermenschlich ist und wovon der Mensch sich abhängig weiß, zuvörderst und am liebsten die menschliche Gestalt an, so sehr, daß die Götter u. a. gewissermaßen Typen des menschlichen Daseins zum Ausdruck bringen können.

In diesem Sinne konnte und durfte man sagen, daß die Götter einmal als „Wesenheiten" erschaut wurden, aber sie sind eben nur in einer bestimmten Weltstunde so erschaubar gewesen. Als Vorbilder und Ausdruck einer bestimmten Weise des Daseins. Als solche repräsentieren sie in einem Teil ihres Wesens die Verschiedenheit der Gesten, in denen menschliches Dasein in der Welt sich entfaltet.

Zunächst als Gestalt. Man stelle nur nebeneinander die göttlichen Frauen: Hera, Athena, Artemis, Aphrodite. Deshalb muß denn auch der Vergleich eines Menschen mit einem Gott zur ganz natürlichen Aussage werden: junge Mädchen gleichen Artemis, die begehrte Frau Aphrodite; aber auch andere Ausdrucksformen gehen im Wesen auf dasselbe: man „weiß" kunstvolle Handfertigkeit von Athene, oder die Kriegsmannen heißen „Gefolgsleute, Diener des Ares", und in den Kreis des Apollon gehören die Seher.

Es fällt uns wohl schwer, das Ausmaß und die Art von Frömmigkeit zu erfassen, die hier zugrunde liegt, aber es ist diese Art von Frömmigkeit, die auch dem Mythos seine religiöse Bedeutung gibt. Im Mythos agieren ja die Götter, und so gewinnt auch das menschliche Leben seine Gestaltung und Sicherheit im Nachvollzug eines paradigmatischen Geschehens, das sich einst auf göttlicher Ebene oder überhaupt an einem Anfang abgespielt hat.

Aus den Dromena im Kultus und den sie begleitenden und begründenden Mythen könnte manches Beispiel beigebracht werden. Gerade hier mußte natürlich viel Uraltes und im Laufe der Zeit kaum mehr Verstandenes bewahrt bleiben, und so führt denn etwa eine Wanderung mit dem immerhin nachchristlichen Pausanias durch die griechischen Landschaften vielerorten in Vorstellungsbereiche, die schon bei Homer zurückgedrängt sind oder an Geltung verloren haben. Aber auch hier gilt das Nachvollziehen und Erinnern an das einmalige Vorbild der Kult-Handlung. Die Platäer schneiden ihre Daidala, die sie im Festzug auf Wagen zum Kithairon führen, weil Zeus einst, wie der Mythos geht, als Hera sich von ihm entfernt hatte, ein Daidalon bildete, um Hochzeit vorzutäuschen, und so Hera wieder zurückkam. Es tut dabei für den Glauben der Platäer wenig zur Sache, wenn die Religionsgeschichte zu dem (gewiß richtigen) Schlusse kam, daß der Ritus der Daidala, die zuletzt verbrannt werden, mit Zeus und Hera ursprünglich nichts zu tun haben kann. Worauf es für den Glauben ankommt, ist, daß die Kulthandlung im Sinne eines bestimmten Mythus vollführt wird; und für die Platäer war die Aussöhnung und Vereinigung von Zeus und Hera gewiß nicht zum letzten das Wichtige an der Geschichte.

Wir wollen hier nicht fortfahren und verweisen nur im Vorbeigehen auf alle die Mythen, die dem Jahreskreis den Sinn geben, wovon das Bekannteste Demeter und Dionysos angehört. Wir wenden uns von den Festen, die die Gemeinschaft im Laufe des Jahres begleiten, zu den Feiern, die den einzelnen betreffen, und stellen hier dieselbe Einordnung in die mythisch

vorgegebene Ordnung, die Beziehung auf den Prototyp eines früheren, eines im Mythus gegebenen Geschehens fest.

Nehmen wir als Beispiel die Hochzeit: die spartanischen Hochzeitssitten bezogen sich ganz deutlich auf die Hochzeit von Helena, die ja ursprünglich eine Göttin ist, und Menelaos. Oder: Pherekydes von Syros läßt bei der ersten Hochzeit, der Hochzeit des Urpaars, Zas (Zeus) zu Chthonie (Erde) sagen: „Du sei mir gegrüßt und sei mein Weib" und fährt fort: „Das, sagt man, sind zuerst die Enthüllungsfeiern gewesen; hieraus entstand die Sitte ebenso bei Göttern wie bei Menschen". Menschliche Sitte führt fort, was Götter einmal gesetzt haben und immer noch setzen (es ist ja nicht nur menschlicher, es ist auch göttlicher Brauch).

Dieses Sich-Beziehen auf das göttliche Analogon, das im Mythos gegeben ist, hat in Kult und Brauchtum seine tiefe Verwurzelung, aber es hat, wie wir in etwa auch schon gesehen haben, eine das ganze Leben durchdringende allgemeine Bedeutung. Es tritt zutage etwa in der persönlichen, unmittelbaren Beziehung zu einer Gottheit: an den Menschen, der sich als Schützling, Diener eines Gottes, der zugleich seinen Lebenskreis bezeichnet, empfindet, haben wir schon erinnert: und so wird denn etwa in Gebet und Hymnus das Bild der Gottheit evoziert in all ihren Eigenschaften, die der Mythos, die Tradition darbietet, oder auch in Berufung auf früheres persönliches Erleben.

Hesiod etwa schildert im Proömium seiner Theogonie die Musen am Helikon, wie sie ihren Reigen schlingen, singen und tanzen: hier wird eindeutig das persönliche Erleben des Wesens der Musen auf Erden in Parallele gesetzt zu dem Singen der Musen vor Zeus im Olymp, und es ist sehr charakteristisch, daß das, was über die Gabe des Gesangs der Musen an Hesiod gesagt wird, mit genauen Anklängen im Preis der Musen am Olymp wiederholt ist: menschliche Begnadung erscheint hier gewissermaßen als die Wiederholung und Teilhabe von etwas, das im Olymp sein reines Wesen hat, aber auch in der Welt der Menschen begnadend in Erscheinung treten kann.

Dieser Zusammenhang von olympischer Macht und menschlichem Tun, das im göttlichen Bereich seine reinste und vorbildliche Ausprägung hat, ist allerdings nur die eine Seite eines sehr komplexen Verhältnisses. Daß die Götter das Übermächtige sind, kommt freilich auch hier zum Ausdruck, indem ja alles von ihnen herkommt. Und so ist es nicht erstaunlich, wenn diese immense Nähe von Menschenbild und Gottesbild sich in Ferne verwandelt: daß die Götter nur Zuschauer sind, dem blutigen Ernst des menschlichen Daseins entrückt, wer entsinnt sich nicht dessen aus Homer. Und der Dichter des Apollonhymnus drückt es gewaltig aus in einem Gegenbilde: dem Festgetümmel der Ioner, die zum Heiligtum nach Delos gekommen sind, göttergleich, wie man meinen könnte in ihrem Glanze — und dem Reigen der Götter im Olymp, die bei ihrem Reigen singen von der Hinfälligkeit und Armseligkeit der sterblichen Menschen.

Das Fest- und Preislied etwa gäbe viele Beispiele dafür, wie diese Menschen sich in Beziehung setzen zum Mythos, der von den Göttern und den Heroen erzählt. Auf sie bezieht sich, solange die religiösen Bindungen vorherrschen, alle Kunst, weil eben darin auch alle Gegenwart sich paradigmatisch erfassen kann. Ein Beispiel dieser Gesinnung ist etwa der von den Platäern der Athena Areia aus dem Beuteanteil von Marathon gestiftete Tempel (Paus. IX 4, 2). An ihm erinnerte nur das Bild des Arimnestos, des Anführers des platäischen Kontingents, zu den Füßen des Gottesbilds an den Anlaß der Stiftung; aber ein Gemälde des Polygnot zeigte Odysseus nach Besiegung der Freier. Der Mythos ist hier zum Sinnbild geworden: Athena, die Göttin Athens, die Kriegsherrin, hat Recht über Unrecht triumphieren lassen.

An all dem ist viel, was auch uns noch anspricht und was auch wir noch nachvollziehen können; aber es trennt uns doch zuviel von dieser Welt, die uns zugleich vertraut und fremd ist, als daß wir dort, wo die tatsächlich religiösen Bindungen ansetzen, mehr tun könnten als

ihr Vorhandensein konstatieren. Aber es geht nicht nur uns so. Auch den Alten erschien so mancher Mythos über die Götter wie ein unverständlicher und anstößiger Rest der Vorzeit, und nicht alle nahmen sich so in acht wie Pausanias, der, nachdem er die arkadische Version der Geburt des Poseidon erzählt hat, die dem geläufigen Mythos von Kronos und seinen Kindern analog ist, gesteht, ursprünglich dergleichen Geschichten für primitive Torheit gehalten zu haben, nun aber hier in Arkadien (der Landschaft, die vielleicht am meisten urtümliche Mythen bewahrt hat) doch zu einer vorsichtigeren Auffassung gekommen sei. Und es folgt ein Satz, der, wie mir scheint, die Widerwilligkeit und Halbherzigkeit dieser Wandlung seiner Einstellung nur allzudeutlich zum Ausdruck bringt: die „für Weise Gehaltenen" hätten in alter Zeit nicht direkt, sondern in Rätseln sich ausgedrückt und der Kronosmythos sei so eine Weisheit. Er wolle daher das über die Gottheit Überlieferte jeweils getreulich berichten.

Dieses eine Beispiel gibt eine der vielen Aussagen, die das Ringen der Alten mit ihrem eigenen Mythos zeigen, und es gibt ja, wie Sie wissen, mehrere antike Theorien über das Zustandekommen und die Bedeutung der Mythen. Darin spricht sich zugleich deutlich eine Entfernung vom Leben im Mythos aus, und wenn wir schon nach der Wirklichkeit des griechischen Mythos fragen, so darf dieses wichtige und eminent griechische Phänomen nicht draußen bleiben.

Wir haben es betont: der Mythos hat und gewinnt Realität im Kultus und als paradigmatische Vorgegebenheit, auf die der einzelne und die Gemeinschaft sich bezieht. Aber der Mythos ist dabei keine feste Größe; es gibt ja im Grunde d e n Mythos gar nicht, sondern nur die mythoi, die Erzählungen und Traditionen der Griechen, der Großteil davon nur lokal bekannt und bedeutend, ein Teil davon auch allgemein anerkannt und wichtig durch die Ausstrahlung besonders hervorragender Kultplätze der großen Götter. Darüber aber legt sich das Leben des Mythos in der Dichtung: auch hier bleibt manches gebunden im Dienste des Götterkults, aber die großen, die eigentlich gemeingriechischen Dichtungen sind es nicht: Homer und Hesiod, von denen später Herodot (II 53) sagen konnte, sie hätten den Griechen Herkunft, Beinamen und Wesensart der Götter aufgezeigt.

Dieses „Namengeben" und Aufzeigen bezeichnet natürlich nicht den Anfang des Götterglaubens und die Existenz der Götter; es bezeichnet die Darlegung der göttlichen Potenzen, die in der Welt wirken als benennbare und in ihrem gegenseitigen Verhältnis bestimmbare Gestalten. Damit treffen wir im Grunde auch hier auf die Spannung zwischen einem sozusagen vorgegebenen unmittelbaren Wissen um göttliche Wirksamkeit und dem Benennen und Aufzeigen dieser göttlichen Wirksamkeit in die Mannigfaltigkeit gestalteter Potenzen und Ausformung der ihnen zugehörigen Mythen, die das Wesen der Gottheit gewissermaßen in der Aktion, historisch und zugleich typisch festlegen. Und es kann in diesem Zusammenhang kein Zufall sein, daß Herodot dort, wo er das historische Geschehen theologisch zu verstehen sucht, sich nicht auf traditionelle benennbare Götter bezieht, sondern in einer mit dem unbestimmten Bezeichnen des Göttlichen bei Homer durchaus vergleichbaren Weise das Göttliche im allgemeinen benennt: als Gott oder das Göttliche. Wo er von den Göttern der Tradition spricht, tut er das mehr oder weniger referierend, indem er eben Tradition berichtet, und er tut das mit großer Ausführlichkeit. Das bedeutet nicht, daß Herodot die Götter der Tradition nicht für wirklich gehalten habe, es genügt dafür bloß auf seine Gleichungen von griechischen und fremden Göttern hinzuweisen, was doch zeigt, daß für ihn zumindest die wichtigsten griechischen Götter ganz selbstverständlich weltweit existieren und daher auch bei allen anderen Völkern wiedergefunden werden können und müssen. Wenn die Kulte und das Aussehen der für homolog gehaltenen fremden Götter dabei ganz wesentliche Unterschiede aufwiesen, so mußte ihn das schon deshalb nicht stören, weil die Götter auch in der Heimat keineswegs überall dasselbe Gesicht zeigten. Und im einzelnen zeigen die Göttersysteme der alten Völker

ja tatsächlich erstaunliche Analogien, die zum Teil durch ähnliche Ausgangspunkte, z. T. aber ohne Zweifel durch gegenseitige Berührung und Befruchtung bedingt sind. Im ganzen läßt sich also etwa sagen, daß, wer die Unterschiede in den verschiedenen nomoi über die Götter sehen mochte, sehr wohl an der Gültigkeit der einzelnen nomoi (und auch dessen, in dem er aufgewachsen war) irre werden konnte, daß aber, wer die Analogien zu sehen willens war, nur um so mehr daraus von der natürlichen, selbstverständlichen und weltweiten Realität der Götter überzeugt sein durfte.

Wir bezeichnen mit diesem grob hingestellten Unterschied zweier Haltungen, dem Hervorheben der Differenz einerseits und dem Hervorheben der Analogie andererseits, zwei Weisen des Sehens, von denen die eine mehr dem Rationalen, die andere mehr dem Mythischen zuneigt. Mythische Weltsicht, dies dürfen wir betonen, neigt zur Ambiguität, und wir haben solche Ambiguität z. B. dort deutlich vor uns, wo eine Naturpotenz, wie etwa Erde, Himmel oder Okeanos, uns im Mythos als Person und Akteur begegnet. Dabei sind diese Naturpotenzen nicht einfach Aussage, ein Fluß sei Ausfluß bzw. Teil oder Sohn des Okeanos, durchaus gleichwertig. Dieses Nebeneinandertreten der Bilder, das in diesem Beispiel deutlich ist (und wo wir uns etwa gezwungen sehen könnten, das eine als richtig, das andere als falsch oder jedenfalls nur poetisch zu bewerten), gilt aber selbstverständlich auch dort, wo zwei oder mehr gleichermaßen mythische Bilder sich nebeneinander anbieten. Auch hier tendieren wir dazu, eine Ausschließlichkeit zu postulieren, die mythischem Anschauen durchaus ferne liegt. So ist es etwa eine müßige Frage, welche von den vorolympischen Potenzen, die im (angeblich durch weite Einschübe verunstalteten) Text der hesiodischen Theogonie die Herrschaft des Zeus begründen, nun die eigentlich hesiodische wäre: die Hundertarmigen, die Kyklopen, die Kinder der Styx mit den Namen Kraft, Eifer und Sieg — oder ob Zeus gar ganz allein den Krieg gegen die Titanen gewinnt. In Wirklichkeit ist gerade dieses Kumulieren der Varianten, die hier ganz gewiß verschiedenen Traditionen entspringen, ein die Wichtigkeit des Geschehens, auf das alles hinzielt, die Übernahme des Götterkönigtums durch Zeus, besonders betonendes Ausdrucksmittel, in dem mythisches Anschauen charakteristisch zur Aussage kommt.

Wir sehen hier also einen für mythische Weltsicht ganz typischen Zug bei einem Dichter, dem wir den größten Teil unserer Kenntnis des griechischen Göttersystems im ganzen verdanken. Für sein Wissen beruft er sich, wie schon gesagt, auf die Musen, die ihm Stimme einhauchen und sein Werk vom Werden der Welt und der Götter eingeben. Wir notieren daraus zunächst den für die Gotteskonzeption der Griechen grundlegenden Zug, daß das Werden der Götter identisch ist mit der Entfaltung der Welt. Wenn es eines Beweises für die Naturgebundenheit und Natürlichkeit der Götter bedürfte, so läge er hier deutlich vor uns. Das Erfassen dieser Innerweltlichkeit der Götter ist eine der grundlegenden Voraussetzungen für ein Verständnis der frühen griechischen Götterwelt, und im Hesiod selbst kommt dies deutlich darin zum Ausdruck, daß von allen Potenzen nur der Ursprung selbst nicht mehr personhaft faßbar ist: er ist der Abgrund, der selbst für die Götter ein Unding und Gegenstand des Grauens ist; er ist das ganz Ferne und Fremde, das nicht mehr Meßbare und nicht mehr Erfahrbare, der Schlund, vor dem die Winde toben und dessen Boden einer, käme er hinein, auch in einem Jahr nicht erreichen könnte (wogegen Himmel, Erde und Unterwelt ausgemessen sind mit dem Bild eines Amboß, der von oben nach unten fällt, jeweils neun Tage). Vom Ursprung, dem Chaos, bis zum Sieg der Olympier und zur Ordnung der Welt durch Zeus geht die Entwicklung. Das Ganze ist ein gewaltiger Mythos, der seine Elemente gewiß so gut wie ganz der Tradition, vieles aber in der Gestaltung dem eigenen Nachdenken verdankt. Da sind die Urzeitmythen, die wir heute bedeutend besser verstehen als noch vor zwanzig Jahren; da ist die Zergliederung der großen Weltpotenzen wie etwa der Nacht und des

Pontos, des Meeres, oder des Okeanos, des die Welt umgebenden Ringstroms, in ihre verschiedenen Aspekte und Kinder. Ihre Namen sprechen weitgehend für sich selbst, aber es mischt sich unter diese Wesen auch mancherlei mythisches Volk, das Anschauungen und Gedankenverbindungen zeigt, die uns nur durch Rückschluß, nicht unmittelbar zugänglich sind. So die Hesperiden etwa unter den Kindern der Nacht, die im Westen ihre Heimstatt haben, beim Haus der Nacht, wo auch Atlas steht, der Himmel und Erde getrennt hält. Und aus dem Haus der Nacht kommt nicht nur alles Dunkle und Nächtige, es umschließt zugleich den Tag, der, im Wechsel festgelegter Ordnung, dort hervorkommt, über die Schwelle, die Tag und Nacht gemeinsamer Ausgang ist. Wie dieses Bild, das gegen Ende der Theogonie in der sogenannten Tartarosbeschreibung steht, die Gegebenheiten der Genealogie in ihrem Fortdauern zum Ausdruck bringt, sei nebenbei betont. Bei den Wasserwesen, den Okeaniden und Nereiden darf an die Reihe der Namen erinnert sein, die Beziehung zum Pferde zum Ausdruck bringen, während andere auf Bereiche gehen, die im Leben des Menschen in der Gemeinschaft wesentlich sind, auf die Verständigkeit, das Recht und den Rat. Hier greifen wir urtümliche Beziehungen, die nicht verwischt werden dürfen und die verständlicher werden, wenn man sich die Rolle vor Augen führt, die den Potenzen des Wassers etwa für das Reifen und Nähren der Jugend zugeschrieben werden oder, um aus dem in seiner Wirkung auf uns zunächste fast Genrehaften zu dem Gewaltigsten aus diesem Kreis überzugehen, zu Styx, der Tochter des Okeanos, die als großer Eid der Götter eine der wesentlichen Grundlagen der olympischen Ordnung und Eintracht ist, die den Meineid aus dem Bereich des Göttlichen durch furchtbare Strafe verbannt.

Im ganzen haben wir hier jedenfalls ein gewaltiges Zeugnis einer der Natur verhafteten Religion, wo alles Gott ist, was Wirkung hat bzw. als auf den Menschen eindringende Wirkung erfühlt ist. Und über allem steht schließlich Zeus, der die Kräfte in Ordnung bindet und bewahrt. Unter seinen Töchtern sind die Horen, die ihm Themis, die Satzung, gebiert: Dike, Eirene, Eunomie, Recht, Friede und gute Ordnung heißen sie. Aber auch die Moiren treten dazu als ihre Schwestern, sie, die den Sterblichen Gut und Schlecht zuteilen. Es schließen sich daran die Wesen des olympischen Glanzes, die Chariten und die Musen, die einen von Eurynome, der Weitwaltenden, die anderen von Mnemosyne, der Erinnerung. Aber freilich, die Welt des Zeus erschöpft sich nicht in diesen gewissermaßen sinnbildhaften Gestalten, um ihn sind auch die Götter der Tradition, deren Wesen vielfältiger, hintergründiger ist, Demeter, Leto und Hera mit ihren Kindern. Und zu ihm gehört vor allem auch Athena, die aus seinem Haupt Geborene, und diese ihre Geburt ist bei Hesiod verknüpft mit dem ganzen Mythos der Sukzession der göttlichen Herrscher, die von Uranos über Kronos zu Zeus geht, indem Zeus Metis, Athenas Mutter, verschlang, als sie mit der Göttin schwanger ging: denn von ihr, so orakelten die Früheren, Uranos und Gaia, ihrem Rächer Zeus, sollte der Sohn geboren werden, um den Vater Zeus zu verdrängen.

So mischt sich denn vieles bei Hesiod. Er ist kein Reformer, er gestaltet den überlieferten Mythos und bleibt ganz dem mythischen Anschauen der Welt verhaftet.

Aber wir dürfen doch mit dem Blick auf die Entwicklung des griechischen Denkens nach ihm doch noch zwei Dinge dazu sagen: Das eine betrifft Hesiods Stellung im weltweiten Zusammenhang vergleichbarer Mythen, das andere seine Stellung als uns gegebener Anfang der griechischen Kosmosspekulation.

Wir haben aus dem Orient durchaus vergleichbare Mythen; bei den Hethitern, den Phönikern, den Babyloniern und den Ägyptern. Und wir können auch noch erkennen, wie diese Mythen bei den orientalischen Völkern durchaus nicht nur Weltdeutung waren, sondern zugleich auch eine kultische Funktion erfüllten. So hat die Rezitation des Enuma elisch, des

babylonischen Weltschöpfungsgedichts, wie man weiß, einen Höhepunkt des babylonischen Neujahrsfestes dargestellt. Wie weit Kosmogonien bei den Griechen jemals ähnliche Funktion hatten, läßt sich nicht sagen. Deutlich aber ist, daß bei Hesiod nichts mehr dergleichen vorliegt: die Musen gewähren ihm sein Wissen um die Welt, und er erzählt am Anfang seines Werkes von dem Erlebnis der Musenweihe, wobei das betroffene Abbrechen dieses persönlichen Elements in seinem Preis auf die Musen charakteristisch ist. Der Mythos vom Werden der Welt wird so zur religiösen Sinndeutung der Welt durch einen Dichter; was ihn an alte Tradition bindet, ist nicht kultische Bindung.

Damit weist Hesiod aber zugleich voraus auf die Freiheit der griechischen Kosmosspekulation, die den Beginn der Philosophie bezeichnet. Der Mythos, den er erzählt hat, wird damit aber nicht unwirklich. Wesentliche Elemente davon bleiben, umgeformt, erhalten in vorsokratischen Systemen. Und das ist nicht zuletzt das griechische Wunder: die Kraft der Verwandlung.

Auf Hesiod selbst aber wendet sich nun vielfach zurück, was die Musen zu ihm sagten am Helikon:

„Wir wissen Erdichtetes viel zu sagen, das Wirklichem gleicht;
Wir wissen, wenn wir es wollen, Wahres zu künden."

Ist's Wahrheit, ist's Lüge, so fragten die Späteren gegen ihn und gegen Homer. Aber wie die Antwort auch ausfällt, positiv oder negativ, die Spannung zwischen dem Mythos und einer neuen Erfahrung der Realität, auch der göttlichen, sie ist da, und gerade die Apologeten Homers bezeugen am deutlichsten, daß sie ihn nicht mehr beim Wort zu nehmen und unmittelbar zu verstehen vermögen.

Wir berühren damit einen Punkt, der für Griechisches ganz wesentlich ist: jene Transformierung der mythischen Gebilde, die das Resultat einer Rationalisierung ist, in deren Folge die Grundlagen des mythischen Vorstellens und die mythische Tradition überhaupt fragwürdig wird. Auf weite Strecken kommt dies ihrer Negierung gleich ... Und doch bewahrt das, was die Alten erzählt haben, eine gewaltige suggestive Kraft, der sich kein Grieche ganz entzogen hat, und das führt dazu, daß mythische Traditionen jeweils im Hinblick auf das, was man für das Eigentliche und Wirkliche hält, ihre Rechtfertigung erhalten: die Hochzeit von Zeus und Hera, bei der die Blumen im Felde ringsumher sprießen, wird den Späteren zu dem großen Bild der sich verbindenden und weltzeugenden Elemente, der Kampf der Götter wird ihnen zum Symbol der widerstrebenden und doch zuletzt zu Harmonie gebundenen Kräfte des Kosmos, deren Gegeneinander die Eintracht des Ganzen bewirkt, und der Mythos von der Geburt der Athena aus dem Haupt des Zeus behält seine Wahrheit jetzt als Sinnbild der engen und unauflöslichen Verbindung zwischen dem einen Gott, der Quelle allen Seins ist, und der demiurgischen Potenz, die Gottes Gedanke, Idee und Logos ist. Philosophem und Mythologem finden so zu einer im einzelnen oft künstlichen, im ganzen aber doch, in der Schau der Zeit, im Bildhaften überzeugenden Einheit zusammen ... einer vielleicht nicht ungefährlichen, jedenfalls aber nicht unfruchtbaren Verbindung, die vor allem in den gnostischen Neuschöpfungen packende und verführerische Bilder hervorbringen wird, und diese Bilder sind dann wieder die Geschichte von dem, was war und was ist, geboren aus einer Inspiration, die sich aus der Tradition des Mythos und der Tradition des Logos zugleich nährt.

Uns bestimmen diese kosmischen Bilder nicht mehr so wie das hellenistische und das ausgehende Altertum. Aber eines dürfen wir vielleicht festhalten. Die Ambiguität, die mythisches Anschauen auszeichnet, sie gibt im Grunde auch diesem Verfahren einer Interpretation des

Mythos durch Allegorie ihre Rechtfertigung, solange jedenfalls, als hinter dem Mythos religiöse Realität erfühlt war und das Anerkennen des Mythos als heiliger Tradition erzwang. Für uns gilt dies nicht mehr, und so ist auch eine Wiederbelebung des Mythos als einer religiösen Realität nicht möglich. Wo sie erfolgt bzw. versucht wird, muß dies notwendigerweise gerade unter Ausklammerung dessen geschehen, worin das antike religiöse Leben seinen festen Halt besaß: dem Brauch und dem Kultus.

Und doch bleiben uns die großen Bilder des Mythos, vor allem wie sie große Dichtung gestaltet hat; nicht das Kleine und Zufällige der vielen Traditionen. Auch das ist freilich wichtig, wenn wir dem Wesen des mythischen Bildens und Vorstellens nachsinnen. Aber es bleiben, wie gesagt, die großen Bilder: wie etwa der Mythos von Prometheus. Er reiht sich ein in eine Fülle ähnlicher Mythen, die über die ganze Welt verbreitet sind, wo von dem Heros erzählt wird, der den Menschen das Feuer gebracht hat. Wir vermögen daher diesen Mythos auch heute vielleicht besser zu durchschauen als dies den Alten je möglich sein konnte. Wir wissen so, daß der Zeus dieses Mythos in manchem dem Uranos analog ist, der im Mythos von den Götterzeitaltern seine Kinder bedrückt und nicht ans Licht läßt. Und wir vermögen auch nachzurechnen, daß dieser Himmelsgott Zeus, der den Menschen das Feuer vorenthält, im Grunde aus einer anderen Tradition kommt als der Zeus, der den entscheidenden Kampf gegen die Titanen um das neue Götterzeitalter gewinnt. Und doch verbindet sich in der Anschauung der Griechen dies alles zu einer Einheit, und auch wir vermögen noch zu sehen, wie dieses doppelte Gesicht des Zeus als des Herrn des Rechts und des zugleich Bedrohlichen zumindest eine tiefgefühlte Anschauung enthält. Kronos und die Titanen, sie stehen für die ungeordnete Frühe und werden dem Griechen immer mehr mit dem Bild der aufrührerischen Giganten und Ungeheuer gleich. Und doch meint Kronos auch das goldene Zeitalter, die Zeit des unbeschwerten Daseins. Wir sehen das Unkonzinne und Disparate dieser Vorstellungen, aber wir spüren zugleich, daß sie aus tiefen Schichten der menschlichen Seele kommen. Im Mythos bleibt alles in der Schwebe: Was ist Prometheus? Frevler oder Wohltäter; was ist größer, seine Vermessenheit oder sein Leid; was ist gerechter, seine Bestrafung oder seine Lösung?

Wir werden es nicht beantworten. Aber es bleibt das Bild in seiner Gültigkeit, der Mensch in der Gefahr seines Daseins, in seinem Aufbegehren und Vorwärtsdrängen ins Grenzenlose, es bleibt das Elementare der Anschauung.

Wir beginnen dafür wieder hellhörig zu werden. Aber diese Hellhörigkeit für die Abgründe und Tiefen des menschlichen Daseins darf und kann nicht bei den Griechen enden. Sie selbst sind den Weg gegangen, der aus dem Dasein im Mythos herausgeführt hat in eine neue Welt, die unser heutiges Dasein nicht zuletzt mitbegründet hat, eine Welt, in der Philosophie und Wissenschaft geworden sind. Darum durfte auch hier nicht nur davon geredet werden, in welcher Weise den Griechen der Mythos Wirklichkeit war, es mußte auch von der Spannung geredet werden, in die die Griechen selbst zu ihrem Mythos gerieten, es mußte angedeutet werden, wo die Wurzeln liegen, die die griechische Religiosität zu einer Religion des Geistes führten, in der die Gottheit als *nous* und *logos* erfaßt ist. Denn Wirklichkeit ist immer das Ganze und mythisches Bilden nur ein Teil der griechischen Wirklichkeit.

RÜCKKEHR DER GRIECHISCHEN GÖTTER?

Von Hans Jürgen Baden

1.

Wo immer das Christentum einer anderen Religion begegnet, stand am Rande dieser Begegnung nie eine ganz eindeutige Niederlage auf der einen, ein ebenso deutlicher Sieg auf der anderen Seite. Auch wenn das Christentum siegte, erhielten sich bestimmte Elemente und Kräfte der heidnischen Religion fort. Sie gingen zum Teil in den „Untergrund", um sich dort zu behaupten und bei passender Gelegenheit wieder durchzubrechen; sie wurden zum Teil auch unter christlichen Formen assimiliert. (Genealogie der Mutter Maria, einer ganzen Anzahl von Heiligen; religionsgeschichtlich und religionsphänomenologisch ungewöhnlich interessant)

Es ist durchaus möglich, daß eine vorchristliche bzw. außerchristliche Religion nicht wirklich vom Christentum überwunden, d. h. das Christentum nicht bis zur Wurzel angeeignet wurde. In diesen Fällen wird das Christentum nur eine Attrappe, eine Fassade, hinter der sich religiöse Kräfte mit völlig anderen Vorzeichen verbergen. In bestimmten Augenblicken äußerster Erschütterung zerbricht die Fassade und das ursprüngliche Heidentum hebt sein Haupt aus dem Untergrund, in den es jahrhunderte- oder jahrtausendelang verbannt war. Wir erinnern uns, daß diese Auffassung der Religionspolitik des Dritten Reiches zugrunde lag: germanisches Heidentum sei durch das Christentum nur verdrängt (im Sinne der Psychoanalyse); jetzt, nachdem der staatskirchliche Terror gefallen sei, drängt diese unversehrte archaische Religiosität wieder ans Licht. (Vgl. I. W. Hauer; Deutsche Glaubensbewegung; in ähnliche Richtung weist die damals viel erörterte Schrift von Gustav Frenssen „Der Glaube der Nordmark", dazu die Versuche der SS, sich germanisch zu gebärden; die makabren Demonstrationen in der Krypta des Braunschweiger Domes usw.)

Man wird diese Versuche germanischer Renaissance mit Ironie abtun können; Produkt einiger Schwarmgeister, die auf dem Strom der so genannten nationalen Erneuerung dahintreiben. Das alles ist im Handumdrehen wieder im Sande verlaufen und besitzt keinerlei praktische Bedeutung mehr für uns. Die germanische Religiosität als Geschichtsmacht scheint endgültig versiegt; daran ändern nichts Neuausgaben der Edda und der Isländer-Sagas, der sektiererische Zusammenschluß einiger verspäteter Wandervögel, die an prolongierter Pubertät leiden, und die Volkstümelei einiger Schulmeister, welche die heimische Landschaft wieder mit den Göttergestalten der Edda zu bevölkern versuchen. Jedenfalls ist der Typus des germanischen Neuheiden nicht ernst zu nehmen, er reizt lediglich zur Karikatur.

Wesentlich komplizierter und zugleich aktueller verhält es sich mit der Begegnung zwischen Griechentum und Christentum. Von germanischen Renaissancen innerhalb der christlichen Geschichte kann keine Rede sein; aber eine Renaissance der Antike hat sich immer wieder mit außerordentlicher Gewalt angebahnt. Wir denken dabei an die eigentliche Renaissance, welche das Hochmittelalter beschließt, sowie an die Wiedergeburt der Antike bei Johann Joachim Winckelmann, bei den deutschen Klassikern und bei Hölderlin. Man versteht die Renaissance falsch, wenn man in ihr nur ein gesteigertes Bildungserlebnis sieht. Die griechische Seinsschicht ist vielmehr unter der christlichen Oberfläche verborgen; eine Renaissance wäre am besten einer erdgeschichtlichen Eruption zu vergleichen, bei der diese Seinsgehalte durchbrechen und auf einmal den Raum mit ungebrochener Kraft erfüllen. Eben dies ist die Situation der eigentlichen Renaissance. Die Gesichter der Madonnen sind nicht mehr zu unterscheiden von demjenigen der Aphrodite; die Engel bei Botticelli haben jede heilige Qualität verloren und gleichen den antiken Putten bzw. Amoretten aufs Haar.

Die großen Figuren in der heidnischen Antike werden ohne Schwierigkeit in den christlichen Kosmos transponiert. Das großartigste Beispiel: die Führung Dantes durch Vergil! In der Dichtung bricht eine bukolische Heiterkeit, eine antike Daseinstrunkenheit durch, welcher christliche Distanz, christliche Erfahrung von Tod und Schuld ganz fremd sind.

Dieser Vorgang ist höchst erregend, freilich auch fast impertinent, in der Lyrik Elisabeth Langgässers zu beobachten, wo eine christlich-katholische Dichterin eine fast wütende Mythisierung bzw. Ethnisierung der Natur betreibt. Überzeugender, leichter, mit stiller Faszination geschieht das gleiche in manchen Versen Wilhelm Lehmanns, so etwa im folgenden Gedicht „Bukolischer Tag":

Auf runden Hügeln Kühe,
Rinder des Helios;
verpackt in Zirrenwolle,
trifft milde sein Geschoß.

Durch grüne Gräserkissen
zieht Fuß zu Fuß gemach.
Ein amethystner Himmel
sinnt den Geschöpfen nach.

Ihm kommt der See entgegen,
den keine Runzel kraust;
er sieht sich in der Kühle
zum zweitenmal behaust.

Er sieht die Leben rüstig
die Lebenszeiten messen,
nach Träumen nicht gelüstig,
von Gegenwart besessen.

Brüllt jetzt der Herdenstier,
schallt es wie lange her,
mythisch der Gott im Tier,
Europa sein Begehr.

Mit anderen Worten: die griechische Welt drängt wieder in den geistig-geschichtlichen Raum zurück; sie hat sich Jahrhunderte hindurch konserviert, ohne offenbar dabei Schaden zu leiden.

Eine entsprechende griechische Renaissance finden wir dann bei den deutschen Klassikern. „Das Griechische klang, wie ein Stern in der Nacht erscheint" (heißt es bei Goethe). Dieser antike Stern hat nichts von seiner Leuchtkraft verloren. Von exemplarischer Bedeutung ist hier die Gestalt Johann Joachim Winckelmanns; er ist der Wiederentdecker der Antike im 18. Jahrhundert, ihrer „stillen Einfalt und edlen Größe", wie er sagt. Was als Bildungserlebnis beginnt, wird zu einer umgreifenden religiösen Erfahrung. Die Schriftstellerei Winckelmanns, wo sie wesentliche Fragen der Antike behandelt, hat konfessorischen Charakter. Es ist der Einbruch griechischen Lebensgefühls, griechischer Religiosität mitten im christlichen 18. Jh. Als Winckelmann zum ersten Male den Apoll von Belvedere erblickt, ist es für ihn nicht ein ästhetisches Erlebnis, sondern eine Epiphanie

im ursprünglichen Sinne des Wortes. Das evangelische: „Wir sahen seine Herrlichkeit" wird hier unmittelbar auf Apollon übertragen. Als ich vor einem Jahrzehnt den Apoll von Belvedere in einer blaß-blauen Nische der vatikanischen Museen in Rom sah, habe ich ihm lange gegenübergesessen und vergeblich versucht, mich in die Stimmung Winckelmanns zurückzuversetzen. Winckelmann hat diese Epiphanie folgendermaßen geschildert: „Ich war in den ersten Augenblicken gleichsam weggerückt und in den heiligen Hain versetzt, und glaubte, den Gott selber zu sehen, wie er den Sterblichen erschienen." Der makellose marmorne Jüngling, den die Gestalt des Apollon von Belvedere vorstellt, verhilft hier zur Offenbarung der Schönheit, der Vollkommenheit; daneben bedarf es der Offenbarung in Christus nicht mehr. Ohne Polemik, ohne den leisesten Versuch des Widerspruchs wird die Gestalt Christi, einfach durch die Macht der apollinischen Vision, vernichtet.

Diese griechische Leidenschaft wird unmittelbar fortgesetzt bei Hölderlin, wo christliche und antike Religiosität weithin in eins geschaut werden. Herakles erscheint neben Christus. Neuerdings ist sogar versucht worden, dieses Ineinander von Herakles und Christus theologisch fruchtbar zu machen (vgl. die Abhandlung von Heinrich Buhr: „Hölderlinische Theologie, Zur Theologie des Geistes", Pfullingen 1960). Buhr befaßt sich mit der „zentralen Problematik der späten und letzten Hymnen" Hölderlins. Er versucht bei Hölderlin eine Art religöser Koexistenz zwischen Christus-Liebe und antiker Götterliebe zu konstruieren. Er wirft sich zum Fürsprecher auf für das Hölderlinische Kleeblatt von Christus, Herakles, Bacchos. Es ist hier nicht der Ort, dieser erregenden Problematik von Buhr (im Anschluß an Hölderlin) weiter nachzugehen. Manches ist sicher konfus, dogmatisch geradezu im ursprünglichen Sinne des Wortes. Das evangelische: „Wir sahen seine Herrlichkeit" wird abenteuerlich; indessen treten zugleich Fragestellungen in den Blick, die von herkömmlichen theologischen Denkern völlig ignoriert wurden. Das Verhältnis von Christentum und Antike ist zweifellos nicht durch ein radikales Entweder-Oder zu lösen; die Lösung als solche erfordert freilich eine gründliche und besonnene Arbeit. (Im übrigen wird diese Frage des tieferen und eigentlichen religiösen Verhältnisses zwischen Christus und Dionysos als dem Repräsentanten griechischer Religiosität uns im Vortrag von Prof. Ratschow am Ende dieser Tagung noch lebhaft beschäftigen.)

2.

Die griechische Renaissance, in der also nicht nur das antike Bildungsgut tradiert wird, sondern die Götter selbst wieder einbrechen in die geschichtlichen und religiösen Räume: diese Renaissance versandet nicht etwa im 19. Jahrhundert. Sie hat ihren Wortführer gefunden in Walter F. Otto, dem kürzlich verstorbenen Tübinger Altphilologen. Damit beginnt etwas völlig Neues in der griechischen Überlieferung im 20. Jh. Was man bei Wilamowitz-Moellendorff und später bei Werner Jaeger trotz allem leidenschaftlichen Engagement so nicht empfindet, wird hier Ereignis: die Heimkehr der griechischen Götter in unseren Raum. Hier handelt es sich nicht nur um eine wissenschaftlich-literarische Bemühung, sondern die Wirksamkeit bzw. Wirkung von Otto beruht darauf, daß er glaubt, was er schreibt, sich mit dem Geschriebenen persönlich identifizierend. Alle seine Bücher über Fragen des Griechentums haben deswegen bekenntnishaften Charakter; daran ändert nichts ihr wissenschaftlicher Unterbau, auch nichts ihre oft poetische Darstellungsweise. Die Poesie des Ausdrucks meint hier nicht etwa Unverbindlichkeit in der Sache, sondern sie will, im Gegenteil, von der Sache auch intuitiv überzeugen. Ottos literarisches Werk beginnt 1923 mit einem Buch: „Der Geist der Antike und die christliche Welt". Dieses Buch ist eine Kampfansage im Namen der griechischen Götter gegen das Christentum. Otto hat später diese radikalen Antithesen zurückgenommen, hat ihnen aber nie widersprochen.

Diese Antithese liegt vielmehr seinen gesamten späteren Büchern zugrunde. „Das heidnische und das christliche Wesen haben sich von Anfang an als unversöhnliche Gegner gefühlt, und werden sich in alle Ewigkeit wie zwei feindliche Elemente abstoßen." Als Extreme werden das griechische und das jüdische Volk verstanden. Vom griechischen heißt es (man beachte hier besonders den konfessorischen und zugleich dichterischen Klang der Aussage): „Unter allen Völkern hat das griechische die meiste Werdekraft besessen und damit auch die größte Zahl von Wesenheiten, freundlichen und schrecklichen, einmal in den Zenith des Göttlichen treten sehen. Seine Welt ist übergossen von dem Widerschein der tiefen Lust seines Eros. In seinem tragischen Donnern summt noch der goldene Grundton der Freude. Es gehört ihm die Palme des Lebens." Im rigorosen Kontrast dazu die Schilderung der Religiosität der Juden: „Der ganze Kosmos ist ihnen nichts anderes, als das Fabrikat eines höchst eigenwilligen und bedürftigen göttlichen Ich, die gesamte Weltgeschichte nur die Auseinandersetzung seiner Eifersucht mit dem widerspenstigen oder zu Kreuze kriechenden Ich des erwählten Volkes. Und von diesem Volk der hoffnungslosesten Befangenheit und des kränksten Ressentiments versichert man uns noch heute, daß es die Welt gelehrt habe, das göttliche Wesen rein und groß zu verstehen und ihm in der würdigsten Haltung gegenüberzutreten! O, sein Ruhm ist ein ganz anderer, und er wird ihm für alle Zeiten bleiben; nämlich: den ungeistigsten und unfreiesten aller Götter auf den Thron gesetzt zu haben, ein ins Ungeheuerliche gesteigertes armes jüdisches Ich. So steht es mit unserem berühmten, mustergültigen Monotheismus, den in Wirklichkeit selbst die primitivsten Pygmäenvölker mit ihrem Glauben an den heimischen Allgott durch Freiheit und Adel der Gesinnung bei weitem übertreffen. Und dennoch konnte er, als er christlich wurde, bis zu dem Grade blenden, daß der offenbarste Polytheismus, zu dem er sich frühzeitig entfaltet hat, einfach übersehen oder abgeleugnet wurde. Denn es war ja doch nicht auf ein frommes Verstehen von Natur und Welt, in dem reinen Sinne, wie wir es bei großen Heiden, bei Goethe, bei Hölderlin finden, abgesehen, sondern auf die Spiegelung des kleinen Menschen-Ich — . . ." Wir übergehen zunächst, daß es sich hier um eine fast monströse Karikatur des christlichen Gottesgedankens handelt, eine Karikatur, die ähnlich von pausbackenen und primitiven Antichristen unseres Jahrhunderts mit Vorliebe nachgezeichnet wird — bis hin zu dem Deutsch radebrechenden Alfred Rosenberg und den Ludendorffschen religionsgeschichtlichen Perversionen. Es lohnt nicht, diese vollständige Voreingenommenheit, die Otto dem Christentum gegenüber vertritt, korrigieren zu wollen; sie ist für ihn ein Faktum, auf das wir immer wieder stoßen, und das selbst noch den Genuß seiner gesammelten Abhandlungen „Die Gestalt und das Sein" (erschienen 1955) außerordentlich trübt. Interessanter ist für uns der Versuch, die griechischen Götter unmittelbar in unsere Gegenwart zurückzuholen, und sie als lebendige, gegenwärtige, heilige Mächte zu verehren. Dieser Versuch wird in dem Werk „Die Götter Griechenlands" (Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes) unternommen. Hier wird, jedenfalls für den Autor und manche griechischen Enthusiasten, die Rückkehr der griechischen Götter „Ereignis". Dionysos bleibt zunächst noch ausgeklammert, seine Rückkehr wird in dem gleichnamigen Werk betrieben, das 1959 erscheint.

Die griechischen Götter, wenn man ihr Wesen auf eine kurze Formel bringen soll, sind mit dem Natürlichen identisch. Das Natürliche ist umwoben von der Glorie des Göttlichen. „Gewiß geschehen auch beim Eingreifen griechischer Götter außerordentliche, hinreißende Ereignisse. Aber das bedeutet nicht, daß eine Kraft, die das Grenzenlose kann, sich meldet, sondern, daß ein Sein hervortritt, das sich tausendfach um uns her lebendig ausprägt als eine große Wesensgestalt unserer Welt... Die heiligsten Schauer kommen nicht aus dem Ungeheuren und grenzenlos Mächtigen, sondern aus den Tiefen der natürlichen Erfahrung." Das Sein der Welt als solches ist heilig, so empfindet der Grieche: „Aus allen großen Formen

und Zuständen des Lebens und des Seins blickt ihn das ewige Gesicht einer Gottheit an. Diese Wesenheiten alle zusammen machen das heilige Sein der Welt aus." In der griechischen Welt ist also „das Göttliche dem Naturgeschehen nicht als souveräne Macht übergeordnet: es offenbart sich in den Formen des Natürlichen selbst, als dessen Wesen und Sein. Wenn für andere Wundertaten geschehen, so ereignet sich im Geiste der Griechen das größere Wunder, daß er die Gegenstände der lebendigen Erfahrung so zu sehen vermag, daß sie die ehrwürdigen Umrisse des Göttlichen zeigen, ohne etwas von ihrer natürlichen Wirklichkeit zu verlieren". Gerade dies, meint Otto, sei die Idee der Natur, die man uns Heutigen als selbstverständlich und geradezu vertraut bezeichnen müßte. Damit sind einige Sätze zitiert, welche den Schlüssel zur Ottoschen griechischen Theologie enthalten.

Auch in der griechischen Religiosität gibt es selbstverständlich eine Entwicklung, in deren Verlauf vorhormerische Mythen abgetan, die Magie überwunden wird (vgl. Hesiod). Götter trennen sich endgültig vom Element, treten jetzt in jener klassischen Klarheit und Heiterkeit vor uns hin, in der sie von uns unmittelbar angeeignet, geglaubt werden können, weil es zwischen ihnen und der Wirklichkeit keinen Abstand mehr gibt: „Die Gottheiten werden zu Gestalten der Wirklichkeit, in denen das vielfältige Sein der Natur seine vollkommene, ewige Ausprägung findet."

Hat man sich zu dieser Auffassung der griechischen Götter entschlossen, so fällt es nicht schwer, von hier aus die einzelnen griechischen Götter zu interpretieren. Im Mittelpunkt steht Apollon, von Otto als „der griechischste aller Götter" bezeichnet. Es ist bezeichnend, daß in der Sicht Ottos dem Apollon gegenüber der dionysische Enthusiasmus zurücktritt, ja in den Geruch des Ungriechischen und Widergriechischen gerät. Dem Griechentum eignet nach Otto nicht die Maßlosigkeit, auch nicht der Rausch, sondern Klarheit und Distanz; zusammengefaßt: „In Apollon grüßt uns der Geist der schauenden Erkenntnis, der dem Dasein und der Welt mit einer Freiheit ohnegleichen gegenübersteht — der echte griechische Geist, dem es beschieden war, nicht bloß so viele Künste, sondern schließlich auch die Wissenschaft hervorzubringen. Er vermochte es, Welt und Dasein mit einem von Begier und Erlösungssehnsucht gleich freien Blick als Gestalt anzuschauen. In der Gestalt ist das Elementare, Augenblickliche und Individuelle der Welt aufgehoben, ihr Sein aber anerkannt und bestätigt."

Wenn sich auf diese oder ähnliche Weise in Athene, Apoll, Aphrodite, Hermes oder Zeus das Wesen der Wirklichkeit abspiegelt, so kann man im Grunde an der Wirklichkeit, der „Präsenz" der griechischen Götter gar nicht zweifeln. Sie offenbaren sich uns jederzeit, und zwar dort, wo wir der Wirklichkeit auf griechische Weise, mit dem griechischen Blick begegnen und sie umfangen. Diese Götter können nicht zugrunde gehen, nicht religionsgeschichtlich abwirtschaften; sie können im Grunde ihre Gestalt auch nicht wandeln. Der Erkennende zehrt von der Klarheit und Distanz Apollons; der Liebende befindet sich im Bann der Aphrodite; der Schwimmende oder Segelnde gewahrt das weiße Schaumhaupt Poseidons usw.

Die Götter sind also, noch präziser gesagt, nur Chiffern für hiesige, wirkliche Vorgänge, die freilich mit solcher Gewalt erfahren werden, daß sich der Gedanke an göttliche Kräfte geradezu aufdrängt.

Bevor wir uns mit dieser Haltung auseinandersetzen, noch ein Hinweis auf einen anderen interessanten jüngeren Autor: Walter Jens ist als Literarkritiker, Gräzist und Poet gleichermaßen bekannt geworden; er legte 1959 unter dem Titel „Die Götter sind sterblich" das Journal einer Griechenlandfahrt vor, in dem ebenfalls die Gegenwart dieser Götter unmittelbar erfahren zu sein scheint. Es gibt dichterische Visionen in diesem Werk, in denen die Antike mit überzeugender Kraft unmittelbar, nahtlos in die Gegenwart eingeblendet wird. Das

großartigste Stück dieser Art ist die „Mykenische Vision", in welcher sich angesichts der nächtlichen Burgtrümmer noch einmal die Begegnung von Agamemnon und Klytaimnestra vergegenwärtigt. Eine Gleichzeitigkeit der Ereignisse, Identifikation von Einst und Jetzt, Einbruch des Mythos in die Gegenwart, daß uns Hören und Sehen vergeht. Solche Vision ist das Vorrecht des Dichters. Auf einem anderen Blatte steht, ob damit auch zugleich die Rückkehr der Götter geschieht. Jens ist dieser Meinung; er proklamiert sogar Rom zur heidnischen Stadt; er sieht sich, uns alle zurückversetzt unter die „Mysterien mythischer Zonen". So heißt es: „In Texas und Georgia, in Piemont, in Oran und auf Korfu sind die alten Götter lebendig. Hera hütet den Herd, im Schuppen verbirgt sich Hephaistos, im karnevalischen Reigen leuchtet die Maske des trunkenen Gottes. Kein Dogma leugnet das Gegensatz-Spiel, kein System fordert die Zeit in die Schranken. Die Wildnis hat sich im Dschungel der Städte behauptet, und über Uhren aus glänzendem Chrom schweben die Schatten der Vorzeit." Die antiken Götter sind nicht nur große Schatten, sie sind Realitäten. Jens sagt, er habe geglaubt, jenseits der Elbe beginne eine Welt, die von der Antike nichts mehr weiß: „Doch ich hatte mich geirrt, die alten Götter waren mitgereist." Dann kommt in seinem Buche jener erregende Schlußabsatz, in dem er berichtet, wie er mit dem Germanisten Hans Mayer und dem Lyriker Peter Huchel und dem Philosophen Ernst Bloch in Leipzig zusammensitzt. Draußen ist die Düsternis einer Wilhelminischen Straße; Ulbricht hält eine drohende Rede, die durch die Lautsprecher schmettert, indessen sie oben über Artemis und Apollon diskutieren. Ergebnis: sie bekennen sich zu einer Ökumene der griechischen Religiosotät — sie, für die die christliche Ökumene längst indiskutabel wurde. „Der griechische Mythos, dachte ich wie vor Jahren, in einem Gespräch mit Albert Camus, ... das ist vielleicht die einzige, die letzte und unverlierbare Sprache, in der wir uns noch verständigen können. Auch in Chicago ist Apollon zu Hause, und über den Reisfeldern Chinas weht das grüne Mäntelchen des diebischen Gottes." Das Buch schließt ab mit einem Glaubensbekenntnis Ernst Blochs („Das Prinzip Hoffnung"); er sagt: „Die griechischen Götter, die Bescheidenen sind unsere treuesten Freunde, denn sie allein sind bereit, mit jedem Geschlecht, das vergeht, aufs neue verworfen zu werden. Sie, die so vielfältig sind, schillernd in der Erscheinung, widerspruchsvoll wie die Wirklichkeit selbst, teilen unseren Tod. Sie verlassen uns nicht, und wenn sie wieder auferstehen, geschieht es in neuer, verwandelter, menschlicher Gestalt. Nur weil die Götter auch zu sterben vermögen, hat die Zeit keine Macht über sie und das Vergessen rührt sie nicht an. Ihr Tod läßt sie alterslos sein."

Hier sind, daran besteht kein Zweifel, die griechischen Götter zurückgekehrt, sie sind unmittelbar gegenwärtig, ihre Wirklichkeit widerstreitet nicht unserer Welt, sie sind unvergänglich wie die Welt und auferstehen mit ihr. Wir erfahren sie im Dickicht unserer zivilisatorischen Wirklichkeit; in der elektrischen Nacht unserer Städte trifft uns ihr Blitz mit der Gewalt der Offenbarung. Von ihnen vermag man nicht mehr in dürrer, gescheiter, philologischer Zurückhaltung zu sprechen; man muß die Begegnung mit ihnen glauben und bekennen — bekennen, wie es Walter F. Otto, Walter Jens, Ernst Bloch und andere in unserer Mitte mit Überzeugung und Ergriffenheit tun.

3.

Gegen diesen Versuch, die griechischen Götter in unsere Welt zurückzuführen, die Olympier in der neueren Religionsgeschichte wieder zu investieren, gibt es zwei Einwände. Der erste beginnt psychologisch und endet gewissermaßen theologisch; der zweite ist ganz theologischer Natur.

Zunächst also: es fällt auf, daß die Befürworter der griechischen Religion ausgesprochen musische Menschen waren und sind. Was sie zu den griechischen Göttern treibt, ist zu-

nächst nicht Sehnsucht nach Wahrheit, nach Offenbarung, nach Heil, sondern der Enthusiasmus für das Schöne im antiken Gewande. Sie umfangen die poetischen Zeugnisse oder die Plastiken von einst mit dem Blick des Künstlers, erwecken sie wieder zum Leben. Es ist also kein divinatorischer, sondern ein ästhetischer Blick, welcher die Götter zum Leben zu erwecken trachtet. Das ist eindeutig der Fall bei Winckelmann, Hölderlin, Otto, auch bei Jens. Es ist grundsätzlich möglich, auch völlig andere religiöse Kulte zum Gegenstand künstlerischer Visionen zu machen und sie wieder zum Leben zu erwecken, doch darin liegt keinerlei Wahrheits-Kriterium.

Es erhebt sich hier die grundsätzliche Frage, wie weit solche Visionen von Dichtern, Dichter-Denkern oder Archäologen für den Zeitgenossen, der nach der Wahrheit sucht, verbindlich sind. Diese Zeugnisse haben für uns zweifellos hohen künstlerischen Wert: das betrifft sowohl die Schau Winckelmanns, die Hymnen Hölderlins, die griechischen Bücher Ottos wie auch das hinreißend geschriebene Journal von Jens. Aber es ist ein entscheidender Schritt vom ästhetischen zum religiösen Erlebnis. Ich kann etwa die Vision Winckelmanns vor dem Apoll von Belvedere nicht nur zur Kenntnis nehmen, sondern kann sie auch nachzuerleben, nachzufühlen trachten. In dem Augenblick jedoch, wo das Winckelmannsche Erlebnis an mich den Anspruch letzter Wahrheit stellt, bin ich gezwungen, zu passen. Das Ethische und das Ästhetische müssen sich nicht unbedingt, im Sinne Kierkegaards, ausschließen; aber hier, angesichts solches griechischen Enthusiasmus, tun sie es. Das ästhetische Erlebnis bleibt für sich, es besitzt für uns keine religiöse Evidenz. Selbstverständlich kann man, bei einiger Phantasie, den Hermes auch nach Mitteldeutschland oder in Maos Reisfelder nach Rotchina transponieren. Ich halte das im Grunde nur für eine ästhetische Spielerei. Dieser Versuch, im griechischen Elfenbeinturm den Ost-West-Konflikt zu entschärfen und die völlig zerbrochene Ökumene im Zeichen Apollons wieder herstellen zu wollen, ist doch sicher nicht ernst zu nehmen. Was sollen der enteignete Bauer, der Traktorist, der unter seiner Unfreiheit seufzende Lehrer, der in das Uranbergwerk gezwungene Student mit solchen neuantiken Visionen beginnen? Das sind Unterhaltungen für einige Privilegierte, für die ästhetischen upper ten; aber damit erschöpft sich die Wirksamkeit solcher Gedanken.

Den religiösen Anspruch in unserer Zeit verwirkt, wer nicht imstande ist, sich mit seiner Wahrheit an alle Schichten der Bevölkerung zu wenden und eine neue Gottheit zu installieren, die an die Stelle des (wie man sagt) überlebten Christentums tritt. Schon aus diesem Grunde ist uns die Rückkehr der griechischen Götter unmöglich gemacht. Es handelt sich zwar im Kern bei den von uns genannten Dichtern und Denkern nicht nur um ein Bildungserlebnis, sondern um mehr, um eine echte, fast transzendente Erschütterung. Trotzdem gibt es zu diesen Erlebnissen nur einen sehr eng begrenzten Zugang, der im allgemeinen über Humanismus und klassische Philologie führt und der Mehrzahl der Zeitgenossen völlig verschlossen bleibt. Darum bleiben solche Bemühungen um die griechischen Götter im letzten unfruchtbar; sie beschränken sich auf wenige Menschen, auf einige aparte musische Zirkel, aber sie sind für die Mehrzahl von uns ohne jede Bedeutung.

Es entspricht jedoch unserer Vorstellung von allgemeiner und absoluter Wahrheit, daß diese für alle Menschen verbindlich ist und sich nicht auf Klassen und Zirkel beschränkt. Die Wahrheit, will sie ihren Anspruch als Wahrheit aufrechterhalten, muß wie eine ungeheure Klammer Menschen aller Lebensalter, Kulturstufen, sozialen und geistigen Schichten zusammenschließen. Es heißt in der Bibel: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen." Dieser totale Anspruch der Wahrheit (allen Menschen) ist für den Fall einer griechischen Renaissance unmöglich; solche Renaissance bleibt von vorn herein begrenzt durch Bildung, geistiges Interesse, musischen Sinn. Da gerade

diese genannten Fähigkeiten in unserer Zeit immer mehr einschrumpfen, bleibt auch die Möglichkeit einer solchen Renaissance utopisch. Daran ändern nichts die leidenschaftlichen Ausführungen von Otto oder die genauen dichterischen Visionen von Walter Jens.

4.

Die eigentliche Auseinandersetzung jedoch über die Frage, ob es möglich sei, daß die griechischen Götter in unserer Welt zurückkehren, muß auf dem theologischen Feld geführt werden. Zunächst eine negative Vorbemerkung: Die Anziehungskraft der griechischen Religiosität für viele Menschen seit den Tagen der eigentlichen Renaissance und später der Klassik bis in unserere Zeit hinein beruht darauf, daß man das Christentum als Inbegriff der Weltverneinung, Weltflucht erfuhr. Es bestand im Glauben kaum ein Verhältnis zur Schönheit dieser Welt, zur kosmischen Ordnung, zu den einzelnen Dingen. Man betrachtete dies alles als ein zu Überwindendes; man hatte nur die Mahnung im Ohr: „Habt nicht lieb die Welt und was in der Welt ist." Man sah diese Welt mit Christus gekreuzigt und damit dem Tode und der Schuld völlig ausgeliefert. Es machte immer größere Mühe, dem ersten Artikel von der Welt als göttlicher Schöpfung auch nur ein wenig Wahrheit abzugewinnen, vor allem, nachdem die sogenannten Deutschen Christen den ersten Artikel in einer so hanebüchenen Weise terrorisiert hatten.

Unter den verbissenen antithetischen Schlägen der dialektischen Theologie brachen die Welt des Menschen, die Natur und die Kunst in Stücke. Man glaubte, Gott einen Dienst damit zu erweisen, daß man alles in Scherben schlüge. Die Freude am Schönen war verdächtig, der schöpferische Mensch galt als babylonischer Turmbauer, als anderer Prometheus. Von bestimmter theologischer Seite ist mindestens genau so viel Galle, Ekel und Erbitterung über die Schöpfung ausgegossen worden, wie von den radikalsten Existentialisten und Nihilisten.

Diese Andeutungen mögen genügen. Viele Menschen haben geglaubt, dies sei das legitime Bild des christlichen Glaubens; der Glaube verlange zwangsläufig Welthaß und Weltverachtung. Unter diesen Umständen vermochten sie nicht länger, sich als Christen zu bekennen. Sie wandten sich der griechischen Antike zu, wo sie das entdeckten, was Leopold Ziegler in seinem Frühwerk „Gestaltwandel der Götter" die Weltheiligung genannt hat. Die Liebe zu den Griechen, die Erbauung an der griechischen Religion, sie hängen also weithin damit zusammen, daß das christliche Denken an entscheidenden Punkten versagt hat. Da uns offenbar jedes Verhältnis zum Schönen abging, ohne das wir im Grunde nicht zu leben vermögen, mußte dieses Verhältnis auf dem Umwege über die griechischen Götter zurückgewonnen werden.

Hier bestätigt sich die alte Erfahrung, die wir auch sonst in der Religionsgeschichte machen: daß überall dort, wo wir eine Seite der universalen Wahrheit vernachlässigen, diese Nachlässigkeit sich sogleich rächt. Auf dem Acker, in den wir nicht mehr das Samenkorn der evangelischen Wahrheit zu werfen wagen, werden wieder Tempel gebaut, und die alten Götter kehren zurück. Von daher muß man also die Ansätze, die hier und dort versucht werden, um die griechischen Götter zurückzuholen, verstehen. Ein Gott, der sich nur in seinem Abstand gefällt und die Welt in den Abgründen der Transzendenz verbrennen läßt, kann niemals der Freund des Menschen, er kann auch kein Freund der Schönheit sein; er ist, im Gegenteil, um seiner Ehre willen, von einem unstillbaren Zorn auf alles Schöne und Hiesige erfüllt. Er schlägt es mit dem Hammer seines Gerichts und entrollt auf den Trümmern das Banner seiner Majestät.

Dies ist niemals das Bild des evangelischen Gottes, der sich in Christus offenbart hat, sondern es ist eine alttestamentliche Vorstellung Gottes, noch dazu in starker Vereinfachung

und Vergröberung. Es gilt, an diesem Punkte entscheidend umzudenken und eine angemessene neue Theologie des ersten Artikels zu entwickeln, die nicht mehr in der panischen Angst lebt, Gott ständig die Ehre zu nehmen und an seiner Stelle das Geschöpf zu verherrlichen.

Die mangelnde Weltoffenheit der Theologen im besonderen, der Christen im allgemeinen hat dazu beigetragen, unter uns wieder die Sehnsucht nach Kulten lebendig werden zu lassen, in denen die Nähe zur Erde, zum Menschen, zu den Dingen besonders hervortritt, in denen Pan und Eros wieder umgehen und die alten heidnischen Mysterien eine große Faszination ausüben. Wir können dieser Bewegung eines sogenannten Neuheidentums eigentlich nur dadurch entgegentreten, daß wir den echten und ursprünglichen Universalismus der christlichen Wahrheit wieder herstellen — einer Wahrheit, in welcher auch die Erde, die Kunst, der Eros und das Schöne ihren unverrückbaren Platz haben. Solange wir uns diesen Phänomenen nur in Unsicherheit und mit schlechtem Gewissen nähern, ist es nicht verwunderlich, daß man sich zu vorchristlichen Religionen zurückträumt, wobei dann die griechische Religion eine ausgezeichnete Rolle spielt.

Wir müssen uns also erneut zu einem christlichen Universalismus bekennen, welcher den Kosmos und die Elemente mit umgreift. Das Bild des kosmischen Christus ist uralt; es wird schon von Paulus entworfen und verleiht später den Ikonen der griechisch-orthodoxen Kirche ihre einzigartige divinatorische Kraft.

Wir Christen sind von Gott nicht dazu angehalten, daß wir den Kosmos, die Erde, das Schöne, den Eros und die Dinge verraten; dies alles ist uns vielmehr von Gott anvertraut, damit wir es in Dankbarkeit empfangen und mit dem Geiste Christi erfüllen. Man denke an die Bedeutung der „Transfiguration" in der ostkirchlichen Theologie (vgl. das schöne Buch von Arseniew über „Verklärung der Welt und des Menschen").

Bevor wir also in eine theologische Kritik an jenen eintreten, welche die griechischen Götter erneut inthronisieren wollen, wäre eine theologische Selbstkritik am Platze. Wir sind durch den Verrat des christlichen Universalismus zum Teil selbst schuld geworden an allen griechischen Renaissancen, die in den letzten Jahrhunderten stoßweise über uns kamen.

Für den christlichen Glauben erfolgt der entscheidende Einschnitt in der Religionsgeschichte durch die Offenbarung Christi. Alle heidnischen Religionen, also auch die griechische Religion, verändern jetzt ihr Vorzeichen. Zwischen Heidentum ante Christum und post Christum liegt ein Abgrund. Man kann an die vorchristliche Frömmigkeit nicht ungebrochen wieder anknüpfen. Unser Verhältnis zum Heidentum ist durch christliche Offenbarung erschüttert und fragwürdig geworden.

Die unmittelbare Rückkehr zu den griechischen Göttern bzw. unmittelbare Rückkehr dieser Götter zu uns bedeutet, daß wir zweitausend Jahre abendländisch-christlicher Geschichte ausklammern, im Grunde ignorieren. Das ist aber für den, der den Rang der Heilsgeschichte kennt und die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung glaubt, völlig unmöglich. Dadurch, daß Gott Mensch wurde, ist uns der unbefangene Umgang mit den alten Göttern versagt. Diese Götter stehen jetzt im Licht der Offenbarung; sie treten zwangsläufig zu dieser Offenbarung in ein Verhältnis, das in seiner Positivität und Negativität zu bestimmen nicht mehr Aufgabe meines Referates ist. Nur so viel muß gesagt werden: Christus bedeutet für die griechischen Götter ein Gericht im doppelten Sinne des Wortes: Christus liquidiert durch sein Kreuz den Willen zur Selbsterlösung, welcher in diesen Göttern und ihren Marmorstatuen unvergeßliche Gestalt angenommen hat. Dem Gericht, das vom Kreuz her über die Welt ergeht, unterliegen auch Zeus, Athene, Pan und Dionysos. Gericht meint aber zugleich auch Richtung: wir erkennen in der griechischen Religiosität eine ursprüngliche religiöse Sehnsucht, welche alle apollinische Form sprengt. Dieser Sehnsucht hat Christus durch sein Erscheinen die Antwort gegeben. In eben dieser Gesinnung geht Paulus durch die Straßen

von Athen, gewahrt die glänzenden Tempel mit ihren Götterbildern — nicht nur in Erbitterung über diese Abgötterei, sondern zugleich auch in der tiefen Erkenntnis, daß in diesen Menschen eine Gottesfurcht, Gottessehnsucht lebt, welche sich diesseits der Offenbarung hier den ihr gemäßen Ausdruck schaffte. Darum verhält sich Paulus zu dieser griechischen Religion nur scheinbar widerspruchsvoll, wenn er an sie anknüpft bei seiner Verkündigung und sie gleichzeitig verwirft. Der Altar mit der Aufschrift „dem unbekannten Gotte" ist Symbol für diese Sehnsucht, welche zu stillen die Götter Homers sich außerstande zeigten. Hier wird die Begegnung von Christus und der griechischen Religion unmißverständlich dargestellt: der Frage auf seiten des Heidentums entspricht die abschließende Antwort in der göttlichen Offenbarung. Mit Recht spricht Theodor Haecker in seinem schönen Werk „Vergil, Vater des Abendlandes", vom adventistischen Heidentum. Auch das griechische Heidentum steht, in seinen tiefsten und ergreifendsten Denkern, im Zeichen des Advent; man spürt die messianische Sehnsucht, deren Melodie zunächst noch ganz vage und tastend anklingt. Diese Sehnsucht sprengt den in sich geschlossenen Kosmos und drängt auf Transzendenz, auf Offenbarung.

Es gehört zu den theologischen Fehlkonstruktionen, die uns immer wieder begegnen, daß man Christus und die griechischen Götter einander nur kontrastiert. Das ist sowohl auf seiten der Christen wie der griechischen Humanisten immer wieder geschehen. Indessen gäbe es nicht die Gestalt des christlichen Abendlandes, wenn sich nicht griechischer und christlicher Geist in einer tiefen und überzeugenden Weise gefunden hätten. Man kann die Antithesen nicht übersehen, aber man übersieht noch weniger die wunderbare Bewegung, mit der die griechische Antike auf das Christentum zugeht: zwei mächtige Hemisphären, die sich zur Wahrheit zusammenschließen.

Durch diese christlich-griechische Begegnung sind die griechischen Götter für immer gezeichnet, in ihrer mythischen Struktur verändert. Nach einer zweitausendjährigen Geschichte können wir nicht mehr, wie die Griechen, an Pan glauben, der in der flirrenden Mittagsstille sitzt und auf seiner Syrinx bläst; wir betrachten die Natur als Gottes Schöpfung, in der jedes Lebewesen, jedes Ding über sich hinausweist auf seinen ewigen Ursprung. Die Natur hat nichts an Tiefe dadurch verloren; in dieser Tiefe ahnen wir ihr göttliches Geheimnis. Wir können auch nicht mehr Zeus inthronisieren, jenen Zeus, der Europa raubte oder als Schwan bei der Leda eindrang, nachdem wir das Bild Gottvaters aus dem Alten Testament und dem Neuen Testament in seiner ganzen Majestät und Übermenschlichkeit erfahren haben. Wir können nicht mehr zu einem neuen Dionysoskult überlaufen, Gläubige werben für den Mythos vom zerstückelten und wieder auferstandenen Gott, nachdem Gott in Jesus Christus Mensch wurde und alle Mythen dieser Art für immer als Mythen, freilich auch als echte Projektion menschlicher Erlösungssehnsucht, enthüllte. Wir können nicht mehr der Weisheit Athenes huldigen, nachdem Gott seinen Heiligen Geist ausgegossen und uns jener Weisheit teilhaftig gemacht hat, die für immer mit der Wahrheit eins ist.

Jeder Versuch, hinter die christliche Offenbarung zurückzugehen, diese Offenbarung in einem ästhetisch-religiösen Akt zu ignorieren und die griechischen Götter in ihre längst zerbrochenen Herrschaften einzusetzen —: jeder Versuch dieser Art richtet sich für den Christen selbst. Nicht die Geschichte, sondern die Heilsgeschichte ist über alle Götter hinausgegangen. Sie stehen am Rande der Heilsgeschichte, nicht uns zu-, sondern uns abgewandt; ihre marmornen Leiber leuchten im Glanz des letzten Advents, ihre Mythen erscheinen uns wie eine theologische Spiegelschrift dessen, was in der Offenbarung rein und eindeutig enthüllt wird. Diese Götter sind nicht, wie immer wieder böswillig behauptet wurde, von den Christen geschmäht, entehrt, verkannt worden. In ihre Schönheit mischt sich die Trauer um den Tod,

um den unaufhaltsamen Sturz des runden glänzenden Seins in das Nichts. Es ist eine adelige Trauer, deren künstlerischen Ausdruck wir niemals vergessen werden; aber die Sterne dieser Götter mußten versinken, als Christus, der helle Morgenstern, aufging.

MYTHOS, ERHZIEHUNG UND BILDUNG

Von Christian Hartlich

1. Der Begriff des Mythos

Wer über den Mythos zu sprechen anhebt, wird gut tun, mit einer klaren Bestimmung dessen zu beginnen, was er mit diesem Ausdruck meint.

Wir bezeichnen als mythisch die geschichtsähnlichen Erzählungen über wunderhafte und übersinnliche Begebenheiten, sofern diese Aussagen einer vorwissenschaftlichen, unkritisch-naiven Bewußtseinsstufe entspringen.

Für die Bestimmung dessen, was als mythisch anzusprechen ist, sind somit zwei Einsichten leitend. Die erste ist historischer Art: es gibt Zeiten und Völker, in denen geschichtsähnliche Aussagen über die Wirklichkeit übernatürlicher Ereignisse auf der Stufe eines vorwissenschaftlichen Bewußtseins gemacht werden, d. h. mit einer Leichtigkeit, die den Mangel einer durchgreifenden kritischen Reflexion über den Erkenntniswert solcher Aussagen erkennen läßt. Die zweite Einsicht ist erkenntniskritischer Art: unterstellt man die Aussagen des Mythos dem Gesichtspunkt der Erkenntnis von Tatsächlichkeit, so kommt ihnen keine Objektivität zu.

2. Mythos und Moderne

In der Moderne stehen sich zwei gegensätzliche Bewertungen des Mythos gegenüber. Die rationale Kritik erblickt im Mythos „primitive Wissenschaft". Mythos ist ihr ein überwundenes Stadium der Vernunftentwicklung der Menschheitsgeschichte. Inmitten einer Menschheit, deren Denken und Leben fortschreitend von der Wissenschaft beherrscht wird, vermögen sich die immer mehr hinschwindenden Reste des mythischen Denkens nur noch in Völkern und Bevölkerungsschichten halten, die unter wissenssoziologischem Gesichtspunkte als relativ unentwickelt zu bezeichnen sind. In dem Maße jedoch, als auch diese Gruppen von dem unwiderruflichen Vorgang der Verwissenschaftlichung alles Denkens erfaßt werden, geht auch in ihnen der Mythos unaufhaltsam zugrunde.

Dieser negativen Einschätzung gegenüber steht die romantische Verklärung des Mythos. Danach verfügte die Menschheit ursprünglich über Erlebnis- und Erkenntnismöglichkeiten, die ihr im Laufe der geschichtlichen Entwicklung verlorengegangen sind. Diese Auffassung ist in der Gegenwart besonders nachdrücklich von dem klassischen Philologen W. F. Otto vertreten worden, der sich seinerseits auf die Romantik beruft. Wiederholt zitiert Otto zustimmend eine Äußerung von Görres, wonach die vorzeitliche Menschheit mit der mütterlichen Natur, dem Neugeborenen gleich, noch in organischer Lebensgemeinschaft stand, so daß sie Kunde aus ihr empfing, die mit dieser lebendigen Verbundenheit notwendig abreißen mußte. Hand in Hand mit dieser Hochschätzung des Archaischen, die wir ja auch auf anderen Gebieten unseres geistigen Lebens beobachten können (z. B. in der Sprachphilosophie und in der Kunst), geht ein tiefgefühltes Unbehagen an der modernen Kultur.

Es wird darauf ankommen, einen Weg zu suchen, der die Wahrheitsmomente beider Auffassungen aufnimmt, ohne ihren Einseitigkeiten zu verfallen.

3. Die Stellung des Mythos in der griechischen Bildungsgeschichte

Die Bedeutung des griechischen Mythos (und zwar vornehmlich in der Form, in den Homer ihn faßte) für die griechische Erziehung und Bildung ist kaum zu überschätzen. Bereits Herodot sagt, daß Hellas seine Götter von Homer und Hesiod empfangen habe. Aristophanes nennt Homer „den Göttlichen". Platon setzt sich mit Lobrednern Homers auseinander, die behaupten, daß Griechenland seine Kultur diesem Dichter verdanke. Die ersten Schreibversuche des Knaben galten Versen der Ilias oder der Odyssee. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß die mythische Tradition, wie sie bei Homer vorliegt, in ähnlicher Weise das Denken und Handeln des griechischen Menschen geprägt hat, wie die biblische Überlieferung das Abendland bestimmt.

4. Die Kritik am Mythos

Gegen diese autoritative Stellung des Mythos erhebt sich die philosophische Kritik. Bereits um die Mitte des sechsten Jahrhunderts sehen wir sie in vollem Gange. Ihre Beweggründe sind vorwiegend theologischer und ethischer Art. Sie wendet sich gegen die Vermenschlichung des Göttlichen und in eins damit gegen die Unsittlichkeit gewisser Göttervorstellungen, wie sie im Mythos vorliegen.

Xenophanes dichtet: „Alles haben Homer und Hesiod auf die Götter geschoben, was bei den Menschen wird als Schimpf und Schande betrachtet: Diebstahl und Ehebruch auch und gegenseitige Täuschung."

5. Die allegorische Deutung der homerischen Mythen

Noch in demselben Jahrhundert beginnt die allegorische Homerauslegung. Sie entspringt einer apologetischen Absicht. Um Homer gegen den Vorwurf zu verteidigen, seine Göttergeschichten seien „unziemlich", greift man zu der Ausflucht, er sage etwas anderes, als er eigentlich meine. Hinter dem Wortlaut verberge sich ein tieferer Sinn, den der Dichter in rätselhafter Weise andeute. So versucht bereits Theagenes (um 520) die Götterschlacht im 20. Buch der Ilias, an der die philosophische Mythenkritik Anstoß genommen hatte, dadurch zu rechtfertigen, daß er behauptet, es handele sich im Grunde um eine Darstellung einander widerstrebender Naturkräfte. Apollon versinnbildliche das Feuer, Poseidon das Wasser, Hera die Luft, Artemis den Mond usw.

6. Platons Stellung zum Mythos

Die philosophische Kritik am griechischen Mythos erreicht ihren Höhepunkt im platonischen „Staat". Es ist durchaus richtig, wenn Paul Friedländer in seinem Platonbuch feststellt „Mythos steht bei Platon in einem Gegensatz zum Logos, zur begrifflichen Erörterung, ist vorwiegend alte Geschichte, Überlieferung der Vorfahren, Volkssage, Kinderlehre, Ammenmärchen, Fabel, trägt das Siegel des Pseudos, dem freilich ein Wahrheitsgehalt nicht völlig fehlt. So hat das Wort gern einen etwas abschätzigen Sinn, und das eher Feierliche, das ihm gegenwärtig anzuhaften scheint, ist in Platons Sprachgebrauch nicht mitgegeben".

Platon ist der Auffassung, daß die meisten der zu seiner Zeit der Erziehung zugrunde liegenden Mythen unbrauchbar seien und aus der Erziehung herauszuwerfen seien. Es sei unverantwortlich, dem Menschen in seinem bildsamsten Alter Göttervorstellungen zu übermitteln, die sowohl unter theologischem wie auch unter ethischem Gesichtspunkte unhaltbar seien. So steht Platon in der Ablehnung der mythischen Überlieferung durchaus in der Linie, die mit der Kritik des Xenophanes beginnt.

Das Großartige aber ist, daß Platon nicht in der Negation des Mythos stehenbleibt, sondern ihn — in philosophisch gereinigter Form — zu einem Ausdrucksmittel seiner tiefsten metaphysischen Überzeugung macht. Wir nehmen wiederum Sätze Paul Friedländers auf, wenn wir sagen, der platonische Mythos umspielt das unwißbare Jenseits des Lebens, aber nicht in zügelloser Schwärmerei und Phantastik. Vielmehr setzen die mythischen Aussagen Platons die begriffliche Erörterung voraus und führen deren Linien fort über die Grenzen des im Medium des Logos Sagbaren, aber doch so, daß sie nichts sagen, was dem Logos widerspräche. Platon ist sich darüber im klaren, daß das Verhältnis vom Endlichen zum Ewigen nur ahnend in Form von Bildern dargestellt werden könne, und so entwirft er in seinen Mythen in freier Dichtung Bilder des Übersinnlichen und seines Verhältnisses zum Irdischen, um letzte, kaum noch ausdrückbare Existenzwahrheit ausdrücklich zu machen.

7. Wiederbelebung des Mythos

Es wäre ein ohnmächtiges Unterfangen, den griechischen Mythos, wie er bei Homer und Hesiod vorliegt, wiederbeleben zu wollen. Die Götter Griechenlands — als Götter sind sie tot. Gewiß: auch wir lesen in unseren Schulen Homer, aber wir lesen ihn anders als wie die Griechen ihn lasen. Für uns ist Homer ein Gegenstand ästhetischer Freude und Entzückens, aber er vermag uns keine Norm für das Verständnis unseres eigenen Gottesverhältnisses zu werden. Wenn wir nach der theologischen Wahrheit des altgriechischen Mythos fragen, so können wir nur in die Kritik Platons einstimmen, die sich bekanntlich die Kirche in ihren ersten Jahrhunderten zu eigen gemacht hat.

DIONYSOS UND CHRISTUS

Nach Carl-Heinz Ratschow

Der letzte Vortrag sollte nicht mehr vom Mythos im allgemeinen sprechen, sondern von einem einzelnen griechischen Mythos, dessen Sinngehalt für uns von besonderer Bedeutung ist: dem griechischen Dionysos-Mythos. Denn den Dionysos-Mythos hat Nietzsche gegen Christus ausgespielt. Aber Nietzsche ist dabei nicht vom antiken Dionysos-Kult ausgegangen, sondern von romantischen Ideen, die sich dieses Namens nur bedienten, um eine tragisch gestimmte Lebensstimmung damit zu bezeichnen. Der Pessimismus Schopenhauers und die Musik Richard Wagners hatten bei dieser Ausdeutung Pate gestanden. Aus dem Dionysos-Mythos wurde bei Nietzsche die überschwängliche Bejahung des schöpferischen und zerstörerischen Lebens, des „Willens zur Macht", der „ewigen Wiederkehr des Gleichen". Diese Auffassung ist jedoch ungriechisch; sie trägt indische Züge und hängt mit religiös-metaphysischen Ideen zusammen, die durch Schopenhauer Eingang in das europäische Denken gefunden hatten. Darum ist diese Konfrontation von Dionysos und Christus für uns nicht brauchbar, wenn wir den griechischen Mythos mit dem christlichen Glauben vergleichen wollen.

Es geht also darum, den griechischen Dionysos-Kult zu betrachten und an ihm zu erkennen, welche Weisung er dem Menschen gegeben hat. Mythos und Kult, das kündende Wort (Ideogramm, Chiffre) und der Ritus gehören immer eng zusammen. Beide weisen den Menschen zurecht, verweisen ihn auf einen Weg. Das ist viel mehr als eine bloße Belehrung; und der Mythos verfährt dabei auch nicht rational, sondern imaginativ. Die Sache, um die es geht, ist die Zurechtweisung des Menschen in das Gefüge der Welt, in der er lebt, in die Ordnungen von Fug und Recht seines Daseins in Sitte, Familie und volklicher Verbundenheit (Polis).

Was den griechischen Mythos auszeichnet, ist der Bezug seiner dauerhaft bleibenden Gestalt zum Menschen, seine enge Verbundenheit mit dem Selbstverständnis des Menschen, wie es uns aus dem delphischen Spruch „Erkenne dich selbst" bekannt ist. Der Anblick des Göttlichen wird im Verhältnis zum menschlichen Verstehen artikuliert. Daher hat sich immer der Gedanke nahegelegt, die griechischen Mythen überhaupt nur als eine Projektion menschlicher Vorstellungen ins Kosmische zu interpretieren. Richtig ist aber, daß der griechische Mythos gerade wegen dieses seines Charakters zur Grundlage des späteren philosophischen „Logos" werden konnte, — ganz anders als der indische Mythos, der den Menschen immer ausgeklammert hat. Denn nach ihm soll der Mensch seine Gestalt preisgeben an das „Ungeheure", an den gestaltlosen „Atman", an das Geheimnis, das aus der Silbe „om" zu uns spricht. So wie hier die Helle der bewußten Logizität, das heißt der Bezug auf die Lebensgestalt des Menschen fehlt, so auch z. B. im chinesischen, mexikanischen und auch im germanischen Mythos.

Zunächst zeigt uns freilich auch der Dionysos-Mythos manche befremdlichen Züge. Schon der Name des Gottes ist schwer zu deuten. „Dios" ist der Genitiv von Zeus. Ist er der „Sohn des Zeus" oder der Gott von „Nysa"? In Theben wurde ein „Dionysos Kadmios" verehrt; er soll nach einer Sage dort geboren sein als Sohn des Zeus und der Semele, einer Tochter des Kadmos. Manches deutet darauf hin, daß der Dionysos-Kult aus Thrakien nach Griechenland gekommen ist und ihm ursprünglich ein Mythos von der fruchtbringenden Vermählung des Himmels mit der Erde zugrunde lag (vgl. zum Dionysos-Mythos die Bücher von K. Kerényi und W. F. Otto).

In einem elischen Dionysos-Kult spielt das Rind eine zentrale Rolle, auf Tenedos die Heilige Kuh. Das Rind gilt offenbar als Ideogramm der Kraft und Fruchtbarkeit. Während der Kulthandlung wurde vom Priester ein Kalb erschlagen; der Priester mußte dann an das Gestade des Meeres flüchten. Mit der Meeresflut tritt ein neues Element in diesem Mythos auf: Das Feuchte, das Wasser. Beim Anthesterienfest erscheint Dionysos auf einem Schiffskarren als Symbol des Zeugerischen, das seine Macht im Frühling offenbart und bei diesem „Blütenfest" gefeiert wird. Im 6. Buch der „Ilias" wird berichtet, daß der von Lykurg angegriffene Dionysos ins Meer geflohen sei (sein Beiname „Pelagios" deutet ebenfalls die Verbundenheit mit dem feuchten Element an). Die Maske des Dionysos, die, wie alle kultischen Masken, eine Sublimierung des „Gesichtes" bedeuten, ist ein menschliches Antlitz. Vor ihr findet in den alten Kulten ein Wett-Trinken statt, bei dem der neue Wein geweiht wird. So sprudeln überall beim Erscheinen des Gottes („Epiphanie") Wasser, Milch und Wein. (Noch heute fällt das Epiphanien-Fest auf den Tag der Hochzeit von Kana.) Die „Vermischung" des Dionysos mit einer Priesterin im „Bukoleion" (Bus = Rind) geht dem Gelage voraus. So trägt Dionysos auch den Beinamen „Dendrites" (von dendron = Baum): Pinie und Feigenbaum waren ihm zugeordnet. Damit tritt das weibliche Element in seinem Kult hervor, aber nicht, wie im Kult der Aphrodite das Jungfräuliche, sondern das Mütterliche. Wie nach dem thebanischen Mythos die Mutter des Dionysos, Semele, vom Blitz (Zeus) erschlagen wurde und Ammen das mutterlose Kind ergreifen und zerreißen — gleich dem Rind, das getötet wird —; wie nach dem Mythos vom „Dionysos-Zagreus" aus seiner Asche der Mensch entsteht, so sind es ursprünglich auch die Ammen, die das Kind wieder zum Leben erwecken. In einer anderen Variante der Verehrung des „göttlichen Kindes" erscheint das Wickelkind in der Getreideschwinge. So wurde auch ein Dionysosgrab verehrt, aus dem er in jedem dritten Jahr nach dem Aufenthalt bei der Unterweltsgöttin Persephone wieder ins Leben zurückkehrte. (Noch bei dem Philosophen Heraklit heißt es einmal, Hades und Dionysos seien dasselbe!) Nimmt man dann noch den Frauenkult der in Begleitung des Dionysos durch die Wälder rasenden Mänaden hinzu, auch des übrigen lärmenden Gefolges, zu dem Silen, die Satyrn und Nymphen

gehören; endlich die Verbindung des Dionysoskultes mit dem Weingenuß und seinen berauschenden Folgen (woran man heute bei „Bacchus" und den Bacchen, Korybanten und den Statuen des Gottes zuerst zu denken pflegt), so fragt sich, was der Sinn aller diese Elemente im Dionysos-Mythos und -Kultus gewesen sei. Was ist mit dieser Verbindung von Rind, Wasser (Meer), Baum, Wein, Milch, Amme, Mutter, Kind, Tod, Getreide, Tod (Zerreißung, Hades), Wiedererweckung, Rausch und Raserei gemeint? Wie ist es zu erklären, daß aus dem Kult des Dionysos Eleutheros (im attischen Dorf Eleutherai) die griechische Tragödie entstehen konnte? Man könnte an eine mythische Gestalt des Unsterblichkeitsglaubens denken; aber das ist eine nachweislich erst viel spätere Vorstellung. Freilich ist ein Zusammenhang mit dem Wechsel der Jahre und Jahreszeiten unverkennbar. Aber Leben und Tod wurden im Dionysos-Kult mit strengen Vorschriften für Priester und Priesterinnen verknüpft, die Läuterung und Reinigung (Keuschheit) zum Inhalt haben!

In dem Drama „Die Bacchen" von Euripides ist von den „heiligen Reinen" die Rede! Die Gläubigen treten in das Schicksal ihres Gottes ein. Im Dionysos-Mythos wird ausgesagt, daß der Mensch nicht über sich selbst verfügt. Der Gott ist in seinem Gechick so wenig eindeutig, wie das Leben selbst, das dem „Werden und Vergehen", der Zeugung und Zerstörung, dem Auf- und Untertauchen ausgeliefert und preisgegeben ist. Die tiefe Einsicht aller Religionen wird ausgesprochen, daß nur durch Sterben das Leben wach bleibt, nur das Opfer, das immer im Grunde Selbstopfer ist, das Leben erhält. Dieser Wahrheit wird der Myste des Dionysos teilhaftig; weil sie heiligt und reinigt, darum wird der Dionysos auch der „Soter" (der Retter, Heiland) genannt. Die „Wieder-holung" dieser alle Illusionen aufhebenden „Ver-wandlung" ist das Lebenselixier des Dionysos-Kultes wie aller ihm verwandten religiösen Riten.

Mit einem erlösenden Opfer setzt auch die Botschaft des Christentums ein; aber gegenüber allen („heidnischen") Religionen sagt das Christentum dieses Weistum unter der Kategorie der „Einmaligkeit" aus. In diesem „ein für alle Mal" des Opfers auf Golgatha wird aber der Welt und dem Leben etwas zugemutet, was sie nicht haben und nicht haben können. Die Einmaligkeit der Offenbarung Gottes in Raum und Zeit ist ein Durchbruch der Transzendenz. Hier wird der Mensch ganz bei seiner Zeitlichkeit behaftet, bei seinem unwiederholbaren Dasein. Mit diesem Opfer wird der Mensch in seine geschichtliche Existenz verwiesen. Dem transzendenten Gott der christlichen Verkündigung geht es um Leben und Welt — aber in ihrer Einmaligkeit, über die sie nicht verfügen. Diesen Gott hat Jesus nicht nur gelehrt; er hat ihn bezeugt. Wie wir vor diesem Gott unser Leben durchhalten, das ist der Kern der neutestamentlichen Botschaft. Vor diesem lebendigen Gott haben die Christen sich zu bewähren.

Nunmehr erkennen wir das positive und negative Verhältnis, in dem Dionysos und Christus zueinander stehen. Vor die „Ambivalenz" (Doppelsinnigkeit) der göttlichen Majestät finden sich die Menschen vor wie nach Christus geführt. Aber der Christ kann es sich nicht mehr so einfach machen wie der Myste des Dionysos-Kultes, der sich die Wiederholbarkeit des Selbstopfers und der Reinigung im Mitvollzug des Gottesschicksals genügen läßt; er ist in die einmalige Entscheidung gerufen. Wie sie Vergebung anbietet, so droht sie auch mit einem endgültigen „Zu spät". Wenn wir den Zuspruch der Christusgemeinschaft im Abendmahl feiern, meinen wir nicht die Wiederholung des Opfers von Golgatha; eine solche Deutung des Sakramentes würde ein Rückfall in das Heidentum sein.

Erst in der einmaligen Konfrontation mit dem Gottesopfer wird die Auferstehung akut; mit der eschatologischen Verheißung muß sich das Selbstverständnis des Menschen völlig wandeln. Nicht die Opferung Christi wird bei der Abendmahlsfeier wiederholt, sondern die Austeilung der Frucht dieses Opfers im Heiligen Geist. (Auch der Katholizismus bekennt sich heute zu dieser Interpretation). Darum herrscht ausschließlich Freude in der christlichen

Existenz. Schon der Kirchenvater Irenäus hat alles Schreckhafte aus dem Bilde des Weltherrschers Christus entfernen wollen.

Wo das Christentum aber das „tremendum" im Begriff des „Kosmokrator" festhält, dort muß die Jungfrau Maria als Gnadengestalt an die Stelle Jesu Christi treten, von dessen Bild Paulus und Johannes alle „unheimlichen" Züge ferngehalten haben. (Noack)

DER PATIENT UND SEIN ARZT

Bericht über eine Tagung für Mediziner und Juristen, 9.—11. Dez. 1960

Die Evangelische Akademie Hofgeismar war zwar nicht die erste Stätte, an der das Verhältnis des Patienten zu seinem Arzt zur Erörterung gestellt und auf seinen rechtlichen Gehalt geprüft worden ist; sondern andere Akademien, der Chirurgenkongreß und der Verband der leitenden Krankenhausärzte Deutschlands haben sich in den vergangenen Monaten gleichfalls diesen Fragen gewidmet. Aber eindeutige Klärungen haben bisher nicht erreicht werden können, und die Tatsache, daß die Fragen allerorten aufgegriffen werden, zeigt, wie stark die Ärzteschaft sich durch die Probleme bedrängt fühlt. Hierzu haben eine Reihe höchstrichterlicher Urteile Anlaß gegeben, die sich in den letzten Jahren mit der Strafbarkeit oder der Haftpflicht des Arztes (oder des ihn beschäftigenden Krankenhauses) befaßt haben, in denen ein Patient aus einer Heilbehandlung mit einem Schaden hervorgegangen war und behauptete, er sei zuvor nicht ausreichend darüber unterrichtet worden, mit welchen Gefahren eine solche Behandlung verbunden sein könne. Daß ein Arzt für Kunstfehler einzustehen hat, ist wohl im Grundsatz kaum bestritten; hier aber geht es um die Frage, inwieweit der Arzt verpflichtet ist, in die verantwortliche Entscheidung über die Heilbehandlung und einen Eingriff den Patienten selbst einzuschalten.

Da diese Fragen sich weder vom Medizinischen noch vom Juristischen her allein lösen lassen, hatte die Evangelische Akademie Hofgeismar zu einem für Ärzte und Juristen gemeinsamen Gespräch als Referenten Prof. Dr. Klug, Köln, als Juristen, Prof. Dr. Hopf, Hamburg, als Mediziner und Oberkonsistorialrat D. Dr. med. et phil. Fichtner, Berlin, und für die Bibelarbeit Klinikpfarrer Dr. Fabricius, Marburg/L., als Theologen gebeten.

I.

Der Jurist wird in Streitfällen freilich sowohl als Zivilrechtler wegen der Haftung des Arztes (oder des Krankenhauses) für einen etwa angerichteten Schaden als auch als Strafrechtler in dem Falle beansprucht, daß durch das Anrichten des Schadens zugleich das Strafgesetz verletzt erscheinen könnte. Um aber die Problematik nur an einem Gebiet beispielhaft zu entfalten, war der Vortrag des Juristen auf strafrechtliche Fragen beschränkt. Hier stellt sich ja zunächst die Frage, inwieweit der Eingriff des Arztes — sei es in einer Operation, einer Strahlentherapie oder einer sonstigen Behandlung — eine Körperverletzung im Sinne des Strafrechts darstellt. Das Verhalten des Arztes erscheint doch jedenfalls geboten, und der Arzt ist verpflichtet, zu handeln; die Heilbehandlung entspricht nach unserer Überzeugung einer Forderung des Sittengesetzes, die strafrechtlichen Tatbestände hingegen umschreiben in typischer Weise ein menschliches Verhalten, das ethisch mißbilligt wird. Deshalb ist die Frage durchaus berechtigt, ob die grundsätzliche Behauptung der seitherigen Rechtsprechung haltbar ist, der ärztliche, insbesondere der operative Eingriff sei strafrechtlich eine Körperverletzung, sofern er nicht durch die Einwilligung des Patienten der Rechtswidrigkeit

entkleidet werde. Der Entwurf 1960 eines neuen Strafgesetzbuches bemüht sich, einen anderen, also ethisch befriedigenderen, Ausgangspunkt zu gewinnen. Er erklärt „Eingriffe und andere Behandlungen, die nach den Erkenntnissen und Erfahrungen der Heilkunde und den Grundsätzen eines gewissenhaften Arztes zu dem Zwecke erforderlich sind und vorgenommen werden, Krankheiten oder Leiden zu verhüten, zu erkennen, zu heilen oder zu lindern", für „nicht als Körperverletzung strafbar": er verneint also, daß in einem solchen Falle der Straftatbestand der Körperverletzung erfüllt sei. Freilich läßt er sofort eine Strafbestimmung über „eigenmächtige Heilbehandlung" folgen für den Fall, daß eine solche Heilbehandlung ohne Einwilligung des Patienten vorgenommen wird; lediglich für den Fall, daß Todesgefahr oder die Gefahr einer schweren Schädigung an Körper oder Gesundheit besteht, so daß die Einwilligung nicht rechtzeitig (z. B. bei Bewußtlosigkeit) eingeholt werden kann, aber damit zu rechnen ist, daß der Patient die Einwilligung erteilen würde, ist die Heilbehandlung auch ohne eine solche Einwilligung nicht strafbar. Es mag hier dahinstehen, ob der Entwurf des neuen Strafgesetzbuches für die Praxis wirklich eine grundlegende Neuerung bringt und ob für den Fall, daß man diese Meinung vertritt, die Regelung des Entwurfes — wie Professor Klug es ausgedrückt hat — als „Zukunftsmusik" anzusehen ist. Jedenfalls steht fest, daß in unserem gegenwärtigen Rechtssystem Grundlage für alle Überlegungen der Art. 2 Abs. 2 des Grundgesetzes ist: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit." Nimmt man hinzu, daß Art. 2 Abs. 1 des Grundgesetzes feststellt: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit", so wird man neben das Recht auf Selbstbestimmung über die eigene „körperliche Unversehrtheit" auch das Recht auf eine freie, eigene Willensbildung zu stellen haben. Für den Arzt ergibt sich deshalb die Frage, ob er dem Patienten die Bildung des Willens und die Selbstbestimmung abnehmen darf und sich damit also zugleich zum Richter über die Beweggründe des Patienten machen kann.

Freilich wird der Arzt sich stets fragen müssen, inwieweit der Patient im maßgeblichen Augenblick zu einer freien Bildung seines Willens und zu einer sachgerechten Selbstentscheidung fähig ist. Daß Kinder hier durch ihre Eltern — und zwar unter dem Grundsatz der Gleichberechtigung eben durch b e i d e Eltern — vertreten werden müssen, daß aber andererseits in drängenden Situationen etwa die Erklärung eines Elternteiles genügen darf oder bei Lebensgefahr im Verzuge der Arzt allein und selbständig zu entscheiden hat, steht außer Zweifel. Schwierig wird es, wenn der Patient zwar noch nicht volljährig, aber doch schon so alt ist, daß man sein eigenes Recht zur Selbstbestimmung nicht gut übersehen kann. Gerade diese Frage, wie weit geistige und sittliche Reife für Einsicht und Entschluß des Minderjährigen in einer solchen Lage reichen oder reichen können, hat die Gerichte häufig beschäftigt. Hier wird der Arzt nicht selten auf sein eigenes Gewissen angewiesen sein und das Fehlen einer Möglichkeit zu positiver Regelung besonders vermissen. Aber auch dann, wenn ein eigenes Recht des Minderjährigen anzuerkennen ist, sind die Eltern (oder wer sonst den jungen Menschen vertritt) zusätzlich zu befragen, da ohne deren Einwilligung die Rechtslage nicht geklärt werden kann (schon gar nicht vermögensrechtlich).

Ist der Patient infolge geistiger Gebrechen oder, weil die Krankheit selbst ihn schwer beeinträchtigt, zu einer freien persönlichen Entscheidung außerstande, so kann die Bestellung eines „Gebrechlichkeitspflegers" in Betracht kommen. Freilich werden die Fälle, in denen der Patient selbst einwilligt, gerade wegen der inneren Lage des Kranken selten genug sein: ohne seine Zustimmung kann ein Pfleger aber nur bestellt werden, wenn mit dem Kranken eine Verständigung über die zu entscheidende Frage nicht möglich ist (§ 1910 Abs. 3 des Bürgerlichen Gesetzbuches). Wann setzt diese Unmöglichkeit ein — ist sie nicht oft schon, wenn vielleicht auch nur vorübergehend, bei Kranken gegeben, die augenblicksweise durch die Krankheit beeinträchtigt sind (wo es also nur um ein akutes Krankheitsbild geht)?

Welcher Gebrechlichkeitspfleger wird sich bereit finden, namens eines anderen, für den er nur augenblicksweise Verantwortung trägt, eine vielleicht schwerwiegende Entscheidung zu treffen? Es ist also durchaus problematisch, ob der Arzt auf juristischem Wege die Verantwortung abwälzen kann.

Nun hat die Rechtsprechung der Systematik nach mit gutem Grunde den Satz entwickelt, daß der Patient in eine Behandlung oder in einen Eingriff rechtswirksam nur dann einwilligen könne, wenn er über den Grund, die Art und die Tragweite der Heilbehandlung ausreichend aufgeklärt sei. Was aber bedeutet in einem solchen Zusammenhange „ausreichend" oder „angemessen"? Für keinerlei Behandlung oder Eingriffe lassen sich schädigende Folgen mit völliger Sicherheit ausschließen (wie sich ja auch kein Erfolg garantieren läßt). Gibt es typische Folgen, mit denen man rechnen muß? Gibt es einen bestimmten Prozentsatz solcher Schäden? Wie sollen Wahrscheinlichkeiten veranschlagt werden? Es geht doch eben nicht um zahlenmäßige, sondern jeweils um bedeutungsvolle Größen. Der Entwurf 1960 des Strafgesetzbuches widmet sich dieser Frage nicht. Sicher ist, daß eine Aufklärung dort nicht erforderlich ist, wo der Patient sich unterrichtet zeigt (Prof. Hopf: „Im Grunde kann heute nur noch ein Spezialist gegenüber einem Spezialisten eine ausreichende Einwilligung erklären!") oder wo der Patient auf eine Aufklärung verzichtet: wo aber ist dieses rechtlich ausreichend der Fall? Würde es z. B. genügen, daß der Patient nach dem Befund seiner Krankheit gar nicht fragt oder daß er zwar mit gespielter Selbstsicherheit danach zu fragen beginnt, aber seine Angst alsbald mit dem Satz beruhigt: „Herr Doktor, ich weiß mich bei Ihnen in guten Händen!"?

Die Rechtsprechung hat versucht, in diesen Fällen mit dem Satz vom „übergesetzlichen Notstand" auszuhelfen, d. h. dem Arzte das Recht zu geben, bestehende gesetzliche Bestimmungen hintan zu setzen, wenn er nur auf diese Weise der „Gefahr des Todes oder einer schweren Schädigung an Körper oder Gesundheit" (§ 162 Abs. 2 des Entwurfs 1960 zum StGB) begegnen zu können überzeugt ist. Eine andere Erwägung kann es auch sein, von einer mutmaßlichen Einwilligung (oder einem mutmaßlichen Verzicht auf Aufklärung) beim Patienten auszugehen; aber der Jurist hätte alsdann zu fragen, ob hier nicht die Verantwortung zu Unrecht verschoben wird.

Freilich muß der Jurist sich selbst gleichfalls fragen lassen, ob er, der nicht in der Entscheidungssituation selbst Entschlüsse zu treffen, sondern die Dinge nachträglich angesichts offenbarer Folgen und in aller Ruhe zu betrachten hat, an den Arzt richtige Maßstäbe anlegt. Kann er entscheiden, was ein Eingriff ist, welche Folgen im Augenblicke der Entscheidung voraussehbar waren, was dem Patienten und was dem Arzt damals zugemutet werden konnte und dergleichen? Er wird sich dem Vorwurf, „formalistisch" zu sein, stellen müssen. Er darf aber sicherlich erwidern, daß es ja häufig die Ärzte selbst sind, die den Juristen, angesichts der Ansprüche der Patienten, um „Formeln", d. h. um feste Regeln bitten, und daß es in Streitfällen — und nur diese interessieren ja meistens — häufig genug um körperliche Schäden geht, die nicht mehr reparabel sind: von Formalismus darf man dort absehen, wo Schäden (etwa bei Verletzung der Schweigepflicht) zugunsten des Verletzten wieder behoben oder ausgeglichen werden können, wo man also die Entwicklung den Gesetzen des geschichtlichen Lebens überlassen darf. Mit den Ärzten werden die Juristen sich die Frage zu stellen haben, was für ein Anlaß eigentlich besteht, zur Rechtfertigung des Handelns eines Arztes vom „übergesetzlichen Notstand" zu sprechen: Hier müßte doch erst einmal geklärt werden, wie weit das Gesetz heute das Handeln des Arztes positiv regelt und inwieweit die ärztliche Tätigkeit über eine solche Regelung hinausreicht. Diese Frage verlangt nicht nur eine Überlegung, ob nicht zwischen dem gesetzlich formulierten und dem gesetzlich nicht faßbaren Bereich die Grenze noch nicht richtig erkannt ist, sondern auch inwieweit der ärztliche

Bereich überhaupt durch Gesetz und Urteilsspruch erfaßbar (judiziabel) ist. Eines jedoch wird feststehen müssen: Das Verhältnis zwischen dem Patienten und seinem Arzt kann in einem Streitfalle nicht ohne den Juristen geklärt werden. So wie es regelmäßig nicht möglich ist, daß jemand sich selbst operiert oder daß jemand sich selbst seine Schuld beichtet und sich alsbald selbst vergibt, so kann uns immer nur von einem anderen gesagt werden, wer wir sind und woran wir sind. Sind der Patient und sein Arzt hierüber nicht eins, so kann ihnen dies gültig und mit der Kraft eines alle bindenden Rechts nur durch eine unabhängige „Instanz" (die also für das Gültige „einsteht") gesagt werden.

II.

Wenn der Mediziner nach Gehalt und Inhalt des Verhältnisses Patient—Arzt fragt, so kommt zwar auch er um die rechtliche Struktur nicht herum, darf und muß aber zunächst nach dem inneren Verhältnis, d. h. aber vom Arzt her gesehen: nach der ärztlichen Ethik fragen. Dies ist um so notwendiger, als er (ebenso wie der Theologe und der Jurist) es mit einer Objektivität der Wahrheit zu tun hat, die er auf einen bestimmten Menschen anwenden und im Dienst an ihm ausüben muß. Solange das große „Pathos des Christentums" noch allgemein verbindlich war, ergaben sich hier keine Schwierigkeiten. Heute bedarf Begründung und Abgrenzung der Machtposition des Arztes gegenüber dem Patienten einer neuen Normierung. Bestimmte Regeln des Handelns müssen für den Beruf des Arztes als allgemein verbindlich und vorbildlich geglaubt werden; nur dann, wenn der Arzt innerlich derart gebunden ist, findet er das Vertrauen des Patienten. Auch nur aus einer solchen inneren Bindung kann der Arzt Erfolg wie Mißerfolg tragen. Handelt er rein naturwissenschaftlich als Spezialist, so muß diese Grundlage seiner Bindung und des Vertrauens des Kranken verlorengehen (und vielleicht erklären sich hieraus die merkwürdigen Mißerfolge trotz der spezialisierten Methoden). Der Kranke vertraut sich dem Arzt in einer einmaligen Selbstpreisgabe an und gibt damit an ihn einen Teil seiner persönlichen Freiheit dran. Im Grunde hat der Arzt die Grenzen seines Berufes einerseits an einem durch nichts gerechtfertigten und also geradezu magischen Vertrauen an seine bloße Heilkraft und Intuition; er muß wissen, daß er eine Wissenschaft ärztlicher Kunst zu praktizieren hat. Andererseits darf er sich nicht einseitig einer naturwissenschaftlichen Artistik verschreiben.

Lassen sich über diese Grundeinsichten hinaus noch weitere Regeln geben — insbesondere solche, die sich nicht nur innerhalb des Ärztestandes durch die eigene Aufsicht, sondern darüber hinaus durch die Gerichte überprüfen lassen? Es ist ja auffällig, daß von ärztlicher Seite hierzu keine Formulierungsversuche unternommen worden sind. Es gibt wohl das bekannte „Genfer Gelöbnis" des Weltärztebundes, und es gibt für Landesärztekammern Berufsordnungen für den „gewissenhaften Arzt" (aber wie läßt sich diese Formulierung mit Inhalt füllen?). Doch sonst glaubt man, sich auf die Asklepiadeischen Regeln und vor allem auf den Eid des Hippokrates berufen zu können: allein über die bekannten Sätze des Verbotes der Sterbehilfe und der Unterbrechung der Schwangerschaft hinaus ergibt diese „Formel" nichts für die Ethik des Arztes gegenüber seinem Patienten.

Angesichts dieser Feststellungen wird die Frage nach dem, was der Jurist von Rechts wegen zu fordern hat, um so drängender. Prof. Hopf begrüßte es als Mediziner, daß die Rechtsprechung kasuistisch verfahre (also von Fall zu Fall entscheide), bedauerte jedoch, daß dieses Verfahren von den Juristen noch nicht weit genug getrieben sei, und bemängelte, es sei alles nur auf das Vermögensrechtliche abgeladen worden. Tatsächlich lassen die bekannt gewordenen Gerichtsentscheidungen, soweit sie auf Schadensersatz durch Zahlung eines Geldbetrages gehen, diesen vermögensrechtlichen Ansatz in der Beurteilung des Verhältnisses Arzt — Patient erkennen. Fragt man unter den Juristen — da es einen gesetzlich normierten Arzt-

vertrag neben etwa dem Kaufvertrag, dem Dienstvertrag oder dem Werkvertrag nicht ausdrücklich gibt —, was denn, rechtlich gesehen, das Eigenartige an einem etwaigen Arztvertrage wäre, so lassen sich vom Recht her im Grunde nur die Gesichtspunkte der Pflicht des Arztes zur Aufklärung des Patienten und der Einwilligung des Patienten in das Handeln des Arztes erarbeiten: Solche Gesichtspunkte gelten aber dem Grundsatz nach für alle Verträge (es gibt keine Verträge „wider Willen", und jeder Vertragspartner ist verpflichtet, den anderen bei Abschluß über wesentliche Gesichtspunkte aufzuklären). Am ehesten könnte man noch Vergleiche zu Verträgen ziehen, in denen eine künstlerische Leistung ausbedungen wird, die nur durch den Einsatz der persönlichen Existenz erbracht werden kann, deren Qualität nicht im voraus eindeutig auszumachen ist und deren Ergebnis („Werk") dann auch der freien Verfügung der Vertragspartner (etwa als Kunstwerk) nicht mehr vollständig zu unterliegen braucht; hier gibt es also auch vertragliche Bindungen, die sich nicht als Vermögensrecht erfassen lassen. Vielleicht sollte man auch eine Parallele zu den sog. „natürlichen" oder unvollkommenen Verbindlichkeiten ziehen, aus denen das Begleichen einer Schuld nicht erzwungen werden kann, sondern die dem Gläubiger einen Geldbetrag nur dann zukommen lassen, wenn der Schuldner seine Schuld entweder freiwillig erfüllt oder sie ausdrücklich anerkennt.

Prof. Hopf unternahm den Versuch, das Verhältnis Arzt–Patient rechtlich aus dem Vertragsrecht der beiderseitigen Schuldverbindlichkeit („Obligation") seinem Ursprunge nach zu lösen und es dem Status-Vertrage gleichzustellen mit dem Hinweis, daß der Status-Vertrag in der Rechtsgeschichte die ursprüngliche Vertragsform gewesen sei. Wir kennen im neuzeitlichen Rechtssystem als Status-Vertrag z. B. die Adoption: Hier erhält jemand durch Vertrag einen neuen Familien-Stand (= Status), ohne daß die Vertragspartner gegenseitige Vermögensleistungen ausbedingen. Bis zu einem gewissen Grade darf in diesem Zusammenhange auch daran erinnert werden, daß die beiden Verlobten sich durch gegenseitigen Zuspruch ihres „Ja" in den Stand der Ehe begeben. Nach altem Recht ließ sich ein solcher neuer Personenstand durch das gemeinsame Ableisten eines Eides herstellen, und die Eidgenossen traten in ein brüderschaftliches Verhältnis. Die Frage von Prof. Hopf war daher, ob sich der Patient und sein Arzt in einen solchen brüderschaftlichen Status begäben. Freilich müsse der Arzt sich klar darüber sein, daß gerade der Status seines Berufes von vornherein völlig verschieden sei von demjenigen anderer Berufe; das ergibt sich aus seiner Pflicht, einen anderen Menschen zu heilen. Aber die Frage an den modernen Arzt ist ja, ob er nicht im Gegensatz zum Hausarzt früherer Zeit nicht nur die eigentliche Verbindung zu seinem Patienten, sondern damit auch die nötige Erfahrung im täglichen Leben verloren hat. Hier besteht einerseits mit dem Ruf nach dem alten „Hausarzt" die Gefahr ideologischer Restauration, andererseits gegenüber der allgemeinen Versorgungswohlfahrt ein unangebrachter Widerstand gegen eine angebliche Störung dieses Verhältnisses durch außerärztliche Instanzen wie etwa die Kassen. Dem ließe sich aber doch wohl noch folgendes hinzufügen: Ein Hausarzt gehörte früher zum „Hause" nicht als einem von nur einer Familie bewohnten Gebäude, sondern als zu einem geschlossenen Personenverband; das Haus war die kleinste gesellschaftliche Einheit, die dem einzelnen in einem festen Gefüge seinen sozialen Stand (Status) gab: zu diesem Gefüge gehörte auch der Hausarzt als unauswechselbare Person. In der gegenwärtigen Zeit ist der Arzt häufig genug persönlich auswechselbar und nicht so sehr ein „Etagen-" oder „Möblierter-Zimmer-Arzt", sondern mehr ein „Augenblicks-Arzt", der gegen Scheine wie am Schalter tätig wird oder der im Krankenhause als einer von vielen den „Fall" wie am Fließband behandelt. Wo jedoch ein persönliches Verhältnis zwischen Patient und Arzt noch möglich ist, wird mit Prof. Hopf gefordert werden dürfen, daß ein brüderschaftlicher Status so zustande kommt, daß der Kranke von seinem Arzt Halt erhält, so daß er weiß, wer er ist, daß also

der Arzt ihn liebevoll aufklärt und sich ihm brüderlich hingibt. Es ist wichtiger, daß der Arzt den Anklagen seines eigenen Gewissens statt den Unannehmlichkeiten mit der Justiz aus dem Wege geht. Er muß sich dem Patienten persönlich zuwenden, und hier ergeben Überlegungen über das „Handeln" des Arztes vielleicht einen bedeutsamen Hinweis:

Der Medizinmann ging mit Handbewegungen und Formeln magisch um und konnte — fern allem kausal-mechanischen Denken — die Krankheit als Übel bannen. An den Theologen wird deshalb gern die Frage gerichtet, was es denn vor diesem Hintergrunde bedeute, wenn Christus bei Heilungen die Hand auflege oder gar den eigenen Speichel als Heilmittel verwende. Hier wird man doch wohl sagen dürfen, daß die Berührung durch die Hand die persönliche Zuwendung des Heilenden an den Kranken (also nicht ein reales und „magisches", sondern ein personales Geschehen) ausdrücken will und muß. Brüderlich heißt das: „Ich bin für dich da"; ärztlich sollte es auch daran erinnern, daß jede Berührung in der Untersuchung oder in der Behandlung vom Patienten als persönliche Zuwendung empfunden werden muß und wie wichtig daher auch einmal eine menschliche Handbewegung neben dem ärztlichen Handgriff sein kann. Schließlich haben wir uns ja daran zu erinnern, daß wir uns einander, wie unsere Sprache es ausdrückt, „in die Hand geben", d. h. daß wir uns wechselseitig die Bestimmung des einen über den anderen zumuten und zutrauen. Hand heißt lateinisch „manus" (und hat im Deutschen seine Entsprechung in „mündig" und „Vor-mund"); und „Emanzipation" bedeutet, daß ich mich aus der — doch auch bergenden und schützenden — Gewalt eines anderen löse. Die Frage ist also, inwieweit sich der Patient vom Arzt heute „emanzipiert" hat und wie weit sich der Arzt den Kranken aus der Hand gleiten lassen darf.

Es gehört zu den modernen, kritischen Überlegungen, sich zu fragen, ob sich eigentlich nur die soziologischen Verhältnisse geändert haben und den Menschen zu einem neuartigen Verhalten zwingen (z. B. durch Industrialisierung, Massenversorgung usw.), oder ob der Mensch selbst ein anderer geworden ist. Sicherlich trifft es zu, daß festgefügte Ordnungen hingefallen sind und daß der moderne Mensch sich scheut, sich einem anderen vertrauensvoll zu öffnen und sich „ihm gegenüber zu engagieren". Es wäre aber sicherlich nicht richtig, in diesem Zusammenhang nur danach zu fragen, ob allein der Patient sich „verändert" hat und etwa darauf ausgeht, sich gegen alle Schicksalschläge zu versichern und aus dem persönlichen Verhältnis zum Arzt die Gelegenheit zu Geldansprüchen herzuleiten. Auch der Arzt selbst steht als Mensch der Gegenwart in der Gefahr, danach zu fragen, ob alle menschliche Beziehung in Geld umsetzbar ist und ob das Risiko der Haftung hier durch wissenschaftlichen Perfektionismus, dort durch erhöhten Versicherungsschutz nicht doch abgewendet werden kann. Die Bemerkung geht sicherlich nicht fehl, daß die sprunghafte Entwicklung der Naturwissenschaft einerseits dem Mediziner den Blick auf das Ärztliche verstellt, andererseits den Patienten als durch populäre Nachrichtenmittel „gebildeten" Laien zu der Annahme verführt, mit Hilfe der Wissenschaft und der modernen Heiltechnik könne der Arzt alles, und wenn etwas nicht gelinge, so sei es eben „sein Fehler". So ist die ironische Redewendung „Heute starb durch unerforschlichen Kurzschluß . . ." (Th. Troll) eine echte Kennzeichnung dieser Situation. Der Mensch geht „auf Sicherheit" — als Patient auf Ausgleich jeden Schicksalsschlages, als Arzt in alter Menschensehnsucht auf Unfehlbarkeit und Schuldlosigkeit. Vielleicht aber geht es um den „Aufbruch ins Nicht-Versicherbare" (H. E. Nossack in „Unmögliche Beweisaufnahme").

III.

Damit aber wird das Metaphysikum angesprochen, das jenseits menschlichen Handelns und menschlicher Verfügbarkeit steht. Deshalb hat der Theologe uns zunächst zu belehren, was es eigentlich mit Krankheit und Leid auf sich hat, wenn der Mensch von seiner Augenblicksnot den Blick hebt.

Eine Besinnung über Röm. 8, 18—30 etwa im Zusammenhang mit Luthers Schrift von 1519 „Tessaradeca consolatoria pro laborantibus et oneratis" zeigt zunächst die Erlösungssehnsucht des ganzen Kosmos, in die auch die untermenschliche Kreatur einbezogen ist, und lehrt nach den Worten des Apostels, daß „der Mensch nicht a u s der Welt, sondern m i t ihr erlöst wird" (Althaus).

Die Anschauung des Leides in der griechischen Tragödie, in der Stoa und im hermetischen Schrifttum, aber auch die Vielschichtigkeit der alttestamentlichen Leidensanschauung bis hin zur Leidenstheologie des späten Rabbinentums lassen die Gegensätze zur christlichen Botschaft erkennen.

Im Neuen Testament werden uns durch Christus vielerlei Ausdeutungen in der Frage nach Leid und Not gegeben. Wir finden bei ihm zwar auch die Anschauung von Krankheit als Strafe (z. B. Joh. 5, 14), oder hören auch, daß Christus Leid und Not in den Zusammenhang der gesamtmenschlichen Schuldverstrickung stellt (Luk. 13, 1—5). Aber es begegnet uns auch die These Jesu, daß eine Krankheit nur zu dem Zweck dasein kann, damit er seine helfende Tat an dem Leidenden tue als Offenbarung der Macht Gottes (Joh. 9, 3), oder an anderer Stelle als Möglichkeit, die Ehre Gottes und seines Sohnes auf Erden zu vermehren (Joh. 11, 4).

Paulus bringt die Gedanken gleichfalls direkt und indirekt in seinen Briefen (gerade auch hier in Röm. 8, 18 ff.) und vermehrt sie durch neue Aspekte, wie etwa die Anschauung vom stellvertretenden Berufsleiden des Apostels (2. Kor. 4, 10 ff. und Kol. 1, 24; vgl. auch Phil. 2, 30). Neben dem passiven Sinn des Wortes „leiden" (etwa 2. Kor. 12, 7 ff.; 2. Kor. 1, 4) ist aber nicht nur der Gedanke des gleichzeitigen Trostes und der Gnade zu finden, sondern „pas-chein" kann auch durchaus aktiven Sinn dort z. B. haben, wo „leiden" und „kämpfen" synonym gebraucht werden, wie in Phil. 1, 29—30. Leiden und kämpfen gehören wesensmäßig zum Christenglauben und -leben hinzu. Der Hebräerbrief legt in Kap. 12, 4—13 noch erweiternd sehr ausführlich dar, daß Krankheit und Leid als Züchtigung Gottes ein sichtbares Zeichen dafür bedeutet, daß der Mensch überhaupt Kind seines himmlischen Vaters ist und kein „Bastard".

Röm. 8, 24—26 spricht vom menschlichen Tun bis zur Enderlösung und läßt hauptsächlich die Dreiheit von Hoffnung, Geduld und Gebet hervorheben; die darf und muß in das Krankheitserleben unserer Tage hineingestellt werden.

Von der Herrlichkeit der Erlösung ist schließlich in den Versen 28—30 die Rede. Das „Heute und Hier" der Herrlichkeit Gottes kommt in V. 28 und in der Zeitform „h a t herrlich gemacht" zum Ausdruck und klingt auch im „Christus-gleichgestaltet-werden" an. Der Christ kann und muß Leid und Not tragen, nach Luthers Wort: „Dennoch ist inwendig Friede, Stärke und Trost im Herzen, so daß das Herz nach keinem Unglück fragt, ja demütiger und freudiger ist, wenn es da ist, als wenn's nicht da ist"; und im Blick auf die ewige Herrlichkeit ist das alte Adventsgebet zu sprechen: „Ja, komm, Herr Jesu!"

Krankheit und Leiden werden also nur recht „begriffen" und „behandelt", wenn sie nicht allein als ein Physikum, d. h. als ein den Menschen als natürliches Geschöpf berührender Vorgang, sondern als ein Metaphysikum, d. h. als ein Ereignis über dieses leibliche Leben hinaus gesehen werden. Das aber ist nur möglich, wenn der Blick ein Ziel über „das Leiden dieser Zeit" hinaus sucht und einen Arzt erkennt, der endgültig „alle Gebrechen heilt". Die Botschaft des Evangeliums schildert Jesus von Nazareth als einen Arzt und verkündet, daß Christus unsere Krankheit auf sich nimmt.

So darf zunächst am ärztlichen Verhalten Jesu, an seinem heilenden Umgang mit dem Kranken etwas für die ärztliche Ethik abgelesen werden. Was Jesus von Nazareth mit seinem Wort und Tun neu in die antike Welt bringt, ist, daß er sich nicht nur der heilbaren Kranken,

sondern auch all derer annimmt, die — wie die „Aussätzigen" — als Unreine aus der Gemeinschaft verbannt sind und als minderwertig gelten; vor seiner Zeit ist Krankheit ein Fluch gewesen. Er aber bringt die Botschaft, daß der Mensch schlechthin erlöst, d. h. als ganzer Mensch köperlich und seelisch aufgerichtet, geheilt und vor Gott unversehrt hergestellt werde. Diese Botschaft spricht Jesus mit dem Auflegen der Hand dem einzelnen zu; als Zuwendung des einzelnen an ihn und an den in ihm handelnden Vater fordert er den Glauben. Dabei jedoch spricht und handelt er nicht von oben herab, sondern mit dem Kranken auf gleicher Stufe. Er wendet kein Schema an, stellt keine umständliche Anamnese und vertritt keine „Schule". Für ihn ist Krankheit keine zufällige Begegnung mit Bazillen oder Funktionsstörungen, sondern es geht um die jeweils persönliche, eigene Krankheit des konkreten Menschen. In seinen Augen ist Leiden keine Strafe für Sünde, sondern dient dem Menschen zur Läuterung, entwickelt in ihm geistige und geistliche Kräfte, damit er die Krankheit entmächtige, und führt ihn zur Gnade. Eine solche Nachfolge Christi läßt sich bei den Aposteln ebenso (vgl. des Paulus Lehre von der mystischen Leidensverbundenheit mit Christus) wie bei Luther erkennen, wenn etwa letzterer davon spricht, zur wirklichen Freiheit eines Christenmenschen gehöre, sich gegenseitig durch die Liebe zu dienen und darin ein Stück Gottesdienst zu vollziehen.

„Rezepte" für den Umgang mit dem Patienten lassen sich in abstrakter Gültigkeit dem Arzt nicht an die Hand geben, aber aus seiner Arbeit beratender Seelsorge konnte D. Dr. Fichtner den Ärzten doch entscheidende Regeln ärztlicher Ethik entwickeln. Hier geht es zunächst um einen taktvollen Umgang mit dem Kranken. Alle Zeit muß die Persönlichkeit des Patienten respektiert werden. Aus dem Kreise der Teilnehmer wurde dem mit Überzeugung hinzugefügt, es gehe nicht an, in Gegenwart des Kranken über ihn wie über ein Objekt zu sprechen und ihn und seine Teilnahme an Krankheit und Heilung nicht ernst zu nehmen. Dr. Fichtner forderte, daß jede Beratung seelsorgerlich zu erfolgen habe; gerade durch die rechte Aufklärung wird das Vertrauen gestärkt: „Man kann mit dem Menschen von heute so ungefähr alles anfangen, wenn man ihn recht anfaßt." Dazu aber gehört, daß man ihn nicht lokal anatomisch auseinandernimmt, sondern daß man sich auch (nur nicht als Inquisitor, sondern als väterlicher Freund) seiner Angst und Unsicherheit und seines ungeordneten Verhältnisses zu Gott annimmt. Es geht darum, daß der Patient zum Aufhorchen kommt. Auf die „theologia medicinalis" des Augustin war hierbei hingewiesen.

Der zweite Grundsatz ist der der Wahrhaftigkeit. Wenn es richtig ist, daß vom Arzt auf den Patienten irdisch-vitale Beruhigungsströme übergehen, so darf und muß hierdurch auch das „Überirdisch-Vitale" geweckt werden. Der ganze Mensch muß zum Frieden mit seinem Leiden, mit sich und seinem „Schicksal" geführt werden. Das kann nur in einem gemeinsamen, gegenseitigen Prozeß zwischen Patient und Arzt, also in einem brüderlichen Verhältnis erfolgen. Hier kann der Arzt allein aus der Erkenntnis einer Vollmacht sicher handeln. Und wenn schon mancher Patient Angst vor der Wahrheit hat, so wird es doch oft genug zur Aufgabe des Arztes gehören, den Kranken aus dieser Angst (wovor denn? — doch vor dem Nichts, der Ungewißheit oder dem Gericht) herauszuführen. Aber es gibt auch genug Patienten, die gar nicht immer „Beruhigung", also Verschleierung wünschen; es gibt nicht nur solche, die „gestorben werden" möchten, sondern die „sich zum Sterben legen" und den Tod durchleben wollen: sie stellen sich der Wahrheit des Todes und der Wirklichkeit des bevorstehenden Ablebens.

„Aufklärung" hängt darum an der rechten Weise des Gespräches. Oft rät es sich, den Patienten anzuschweigen und ein Gespräch sich erst einmal in ihm selbst entwickeln zu lassen, bis er vielleicht zu der notvollen Erklärung kommt, er sei ein ganz „leerer Mensch". Die Fragen sollen sich unter dem Blick des Arztes aus dem Patienten ergeben (so wie sich dem

Kind das „Abziehbild" erst nach und nach klar zeigt, wenn es geduldig mit Wasser tupft, bis es das deckende Papier abziehen kann). Immer steht der Arzt vor der Aufgabe, die Not des Kranken auf sich zu nehmen, also mindestens eine „kleine Psychotherapie" auch dort zu treiben, wo der Patient zu einer „Seelsorge am Herzen" noch nicht reif ist. Ist der Kranke aus seiner Angst und Leere herausgeführt, also „bekehrt", dann hegt er kein Mißtrauen und stellt keine Frage nach Genesungstempo und Verweildauer: er übernimmt eine neue Form der Existenz, gewinnt Freude an ihr und damit Sicherheit schlechthin; er fühlt sich ins „Nicht-Versicherbare" aufgehoben.

So ergab es sich zum Schluß, daß die Freiheit und das Recht zur Selbstbestimmung des Patienten weder ärztlich noch juristisch noch theologisch geleugnet werden darf. Immer aber kommt es darauf an, wie wir diese Freiheit und dieses Recht verstehen. Wo der Mensch — ob Patient oder Arzt — in der Selbstbestimmung nur einseitig nach seinem Ich fragt und also Forderungen und Ansprüche stellt und Versicherungen und Haftung verlangt, verfehlt er sich: Das Ich kann sich selbst immer nur im Verhältnis zu einem Du richtig selbst bestimmen; nur in einer persönlichen Gemeinschaft wird im Leben ein Stand (Status) gewonnen. Dieses gilt für das Verhältnis zwischen dem Patienten und s e i n e m Arzt um so mehr, als beide Beteiligte nicht wie am Schalter einander völlig beziehungslos gegenübertreten, sondern miteinander eine persönliche existentielle Bindung eingehen müssen. In ihr stellt der Arzt eine Autorität insofern dar, als er durch seine liebevolle und zugleich sachliche Zuwendung dem Kranken einen Stand in und gegenüber seiner Krankheit und der Geschichte seiner Heilung zu geben hat. Dort, wo man glaubt, dieser „Status" lasse sich in Geldansprüchen ausdrücken oder in bezahlbare Forderungen umsetzen, verfehlt man den Stand. Der moderne Mensch schwankt zwischen der Unsicherheit seiner „Mündigkeit" und Freiheit, die ihn mit ständigen Ansprüchen überfordert, und einer Gläubigkeit an den Perfektionismus jeder „Behandlung", die aus der Person ein Objekt macht. Hier gilt es, ständig den für den einzelnen Menschen rechten Weg zu wagen und es auf sich zu nehmen, daß Irrtum und Schuld nicht zu vermeiden sind, wenn wir uns einander in die Hand geben.

Luther hat davon gesprochen, der Arztberuf sei nicht nur nützlich, sondern auch tröstlich und heilsam. Das ist gewiß nicht allein dem Patienten, sondern gerade auch dem Arzt gesagt. Wenn dann oft gefragt wird, ob nur ein „guter Christ" ein „guter Arzt" sein könne, so ist diese Frage sicherlich falsch gestellt: Gut ist ein Arzt, wenn er den Kranken in den Stand setzt, sich seiner Krankheit und der möglichen Heilung zu stellen. Gut ist ein Christ, der sich „in allen schwierigen Situationen bewährt" (Dr. Fichtner): Als ein solcher wird er sich sagen, daß er mit seinen Bemühungen um Heilungen nicht das Heil gewährleisten kann, sondern daß er vielleicht Unheil anrichten mag, auch alle Liebe garantiert nicht, daß wir beim anderen keine Schulden machen; aber der „gute Christ" darf sich der Verheißung stellen, daß ihm das liebevolle Handeln am Nächsten gleichwohl aufgegeben und daß ihm sein Fehlen und Sündigen vergeben ist. Gerade hier bricht die Adventsbotschaft ein, die von Christus als dem kommenden Arzt aller Gebrechen spricht. Vor unseren Augen hat er auf Erden den Tauben das Ohr und den Blinden das Auge geöffnet, er hat die Lahmen wieder gehen lassen und die Aussätzigen rein gemacht, weil er von sich sagen kann „Ich bin das Leben" und weil also er den in Krankheit und Gebrechen befangenen Menschen durch sein heilsames Wort in ein neues Leben versetzt.

v S.

Die „Anstöße", herausgegeben von der Evangelischen Akademie Hofgeismar, erscheinen alle zwei Monate. Einzelheft DM 2.—. Mitglieder der Gesellschaft der Freunde zahlen für den ganzen Jahrgang DM 10.— (Studenten und Schüler DM 6.—). Bestellungen, gültig für den ganzen laufenden Jahrgang (Januar bis Dezember) werden erbeten an das Sekretariat der Evangelischen Akademie, (16) Hofgeismar; Zahlungen auf das Postscheckkonto der Evangelischen Akademie Hofgeismar: PSA Frankfurt/M., Nr. 688 06 oder Spargiro Nr. 5973 der Kreissparkasse Hofgeismar.